

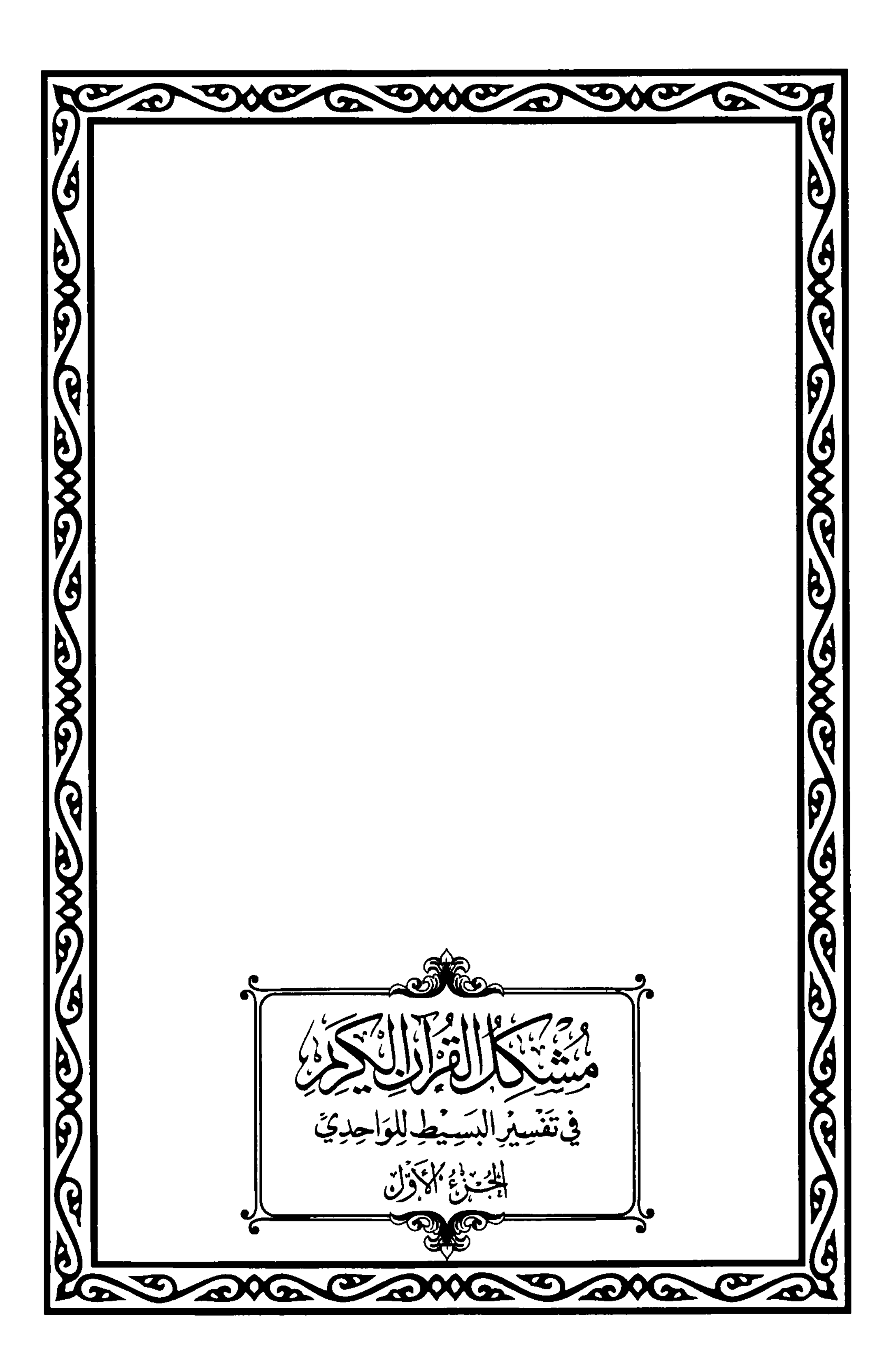
مشكل القرآن الكريم

في تفسير البسيط للواحدي

تأليف
د. سلطان بن جعفر العنزي
أستاذ التفسير المساعد في جامعة الحدود الشمالية

الجزء الأول

دار الأوراق الثقافية


مشكل القرآن الكريم
في تفسير البسيط للواحدي
الجزء الأول



حقوق الطبع محفوظة

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

العنزي ، سلطان صغير

مشكل القرآن في تفسير البسيط للواحدي. / سلطان صغير العنزي.

- جدة، ١٤٣٨هـ

١٠٢٤ ص ؛ ١٧×٢٤ سم

ردمك: ٥ - ٠٩ - ٨٢١٦ - ٦٠٣ - ٩٧٨

١- القرآن - المحكم والمتشابه ٢- علم النفس التربوي أ. العنوان

ديوي: ٢٢٦,٦٣ ١٤٣٨/٧٨١٦

رقم الإيداع: ١٤٣٨/٧٨١٦ ردمك: ٥ - ٠٩ - ٨٢١٦ - ٦٠٣ - ٩٧٨

الطبعة الأولى

١٤٣٩ هـ - ٢٠١٧م

دار الأوراق الثقافية

المملكة العربية السعودية

ص ب: ١٥٥٣٣ جدة ٢١٤٥٤ الإدارة: ‎+٩٦٦٥٠٥٣١٨٧٦٧

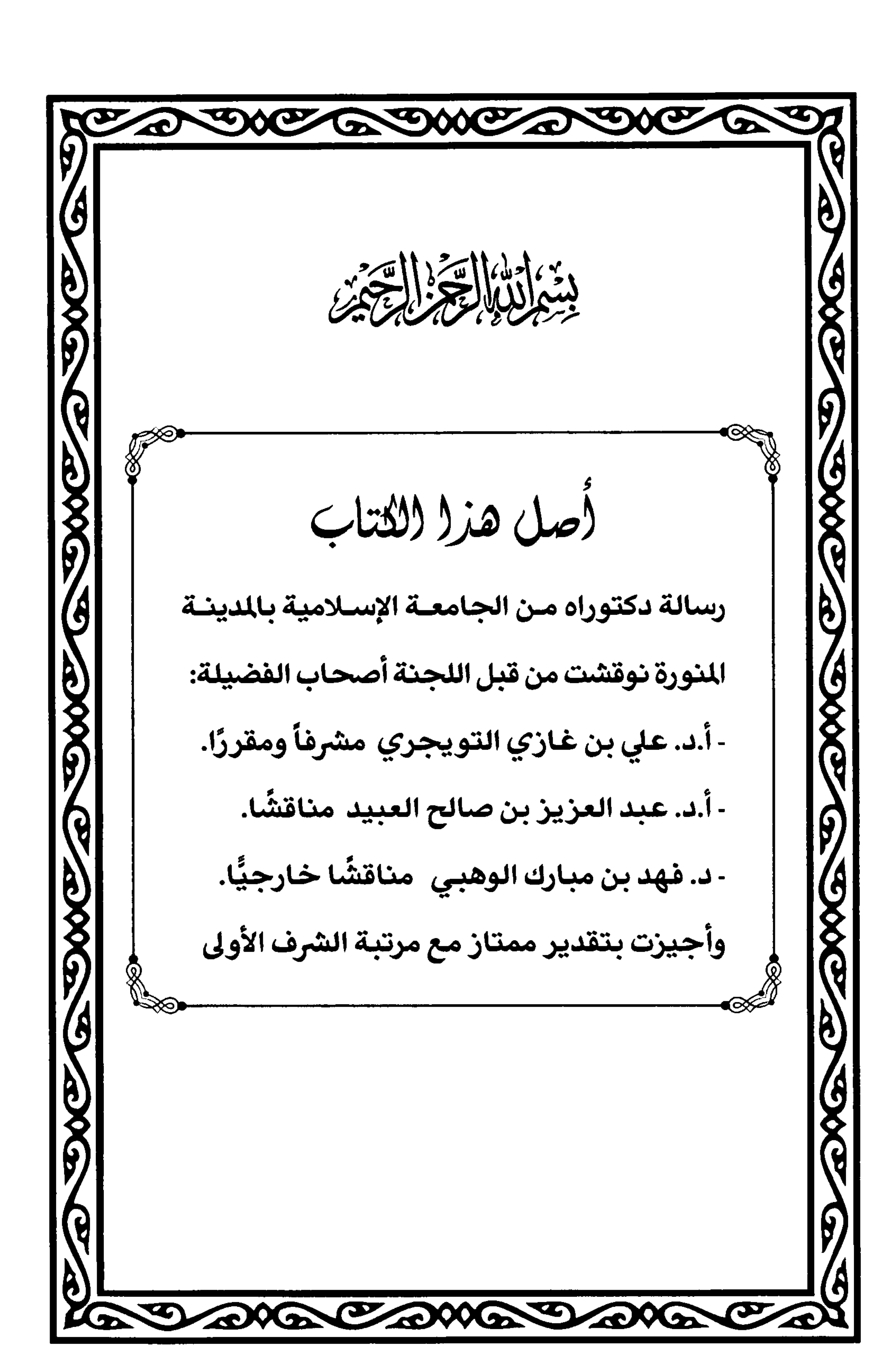
تليفاكس: ‎+٩٦٦٢٦٨٠٣٠٠٢

جدة: ٠٥٣٧٢٥٤٩٣٩ المدينة المنورة: ٠٥٥٠٧٦٢٠٧٨

www.daralawraq.com.sa

Email: daralawraq@gmail.com

@daralawraq



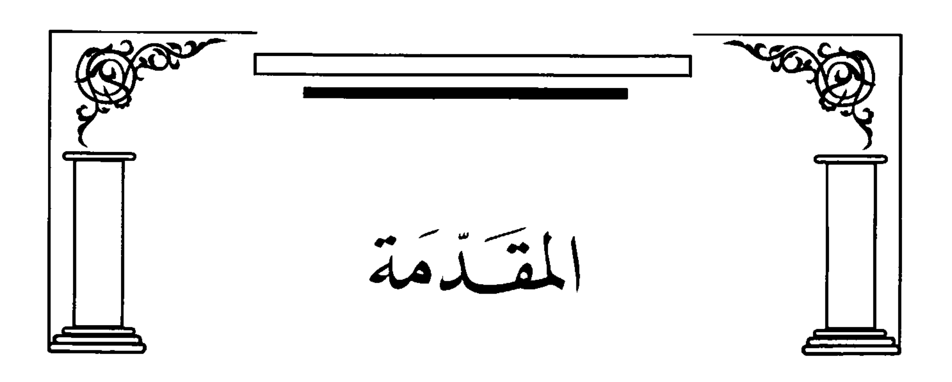
بسم الله الرحمن الرحيم

أصل هذا الكتاب

رسالة دكتوراه من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة نوقشت من قبل اللجنة أصحاب الفضيلة:

- أ.د. علي بن غازي التويجري مشرفاً ومقررًا.
- أ.د. عبد العزيز بن صالح العبيد مناقشًا.
- د. فهد بن مبارك الوهبي مناقشا خارجيًا.

وأجيزت بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى



المقدمة

إنّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أنّ لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله وأصحابه، وسلم تسليمًا كثيرًا، وبعد:

فإن الله تعالىٰ قد أنزل كتابه الكريم هدىً للناس، لا شك فيه ولا ارتياب ولا التباس، فنهل الموفقون من عباد الله من علوم هذا الكتاب العزيز علىٰ قدر ما وهبهم الله من فهوم ومدارك، وقد بلغوا ما بلغوا من العلم والفهم والذكاء ولم يحيطوا بهذا الكتاب علما، ولم يستوعبوه كله فهما، كيف! وبنو آدم قد خُلقوا من ضعف، وجبلوا علىٰ خطإٍ ونقص، وتفرد الله ﷻ بالكمال المطلق؛ لذا فإن بعض العقول والأفهام - لعجزها ونقصها - قد تعجز عن فهم آية، وتستشكل أخرىٰ، ويحار الطرف منها في دلالة ثالثة، بل قد يمعن النظر في آية أيامًا ولياليَ فينقلب إليه البصر خاسئًا وهو حسير.

ومن جانب آخر: قد يسعىٰ أعداء الملة والدين إلىٰ التشكيك والتضليل، في كتاب الله المبين، متبعين الآيات المتشابهات، زاعمين التناقض في بعض الآيات، متشبثين بحجج واهيات، ولكن هيهات هيهات! وقد حكم عليه رب الأرض والسموات بحكم: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: ٤٢] ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [المائدة: ٥٠].

فوَفَّقَ الله علماء الإسلام للذود عن حياضه، والرتع في رياضه، فبينوا للجاهل - جهلًا بسيطًا ومركبًا - ما خفي منه، وأرغموا أنف الزنديق المعاند، والآنف الجاحد، فكانوا - رحمهم الله - (يدعون من ضل إلىٰ الهدىٰ، ويصبرون منهم علىٰ الأذىٰ، يحيون بكتاب الله الموتىٰ، ويبصرون بنور الله أهل العمىٰ... ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين)[1].

وممّن وفَّقهم الله لذلك العلامة المفسّر اللغوي: أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، الذي كان أستاذ عصره في التفسير[2]، مع إتقانه لعلوم متعددة وفنون شتىٰ ظهرت في تضاعيف كتبه، حتىٰ أقر له بالفضل كثيرٌ من أهل العلم، فوصل إلينا بعض كتبه وبعضها لم يصل، وقد خدم فيها كتاب الله تعالىٰ خدمات جليلة، ومنها علىٰ سبيل المثال: كتاب «نفي التحريف عن القرآن الشريف[3]»، وأما التي وصلت إلينا فمن أعظمها: تفاسيره الثلاثة: البسيط، والوسيط، والوجيز؛ وقد تعرض فيها لعدد من الآيات المشكلة وأجاب عنها بأجوبة فائقة، وعبارات رائقة.

ولِمَا لعلم مشكل القرآن من أهمية بالغة فقد استخرت الله تعالىٰ في جمع ودراسة تلك الآيات المشكلة التي أوردها في تفسيره البسيط، لتكون موضوعي لنيل درجة الدكتوراه بعد أن استشرت أهل الاختصاص من أساتذتي ومشايخي، وجعلت عنوانه:

«مشكل القرآن الكريم في تفسير البسيط للواحدي - جمعًا ودراسة».

---

(١) من مقدمة الإمام أحمد لكتابه: الرد علىٰ الزنادقة والجهمية (ص١٧٠).

(٢) كذا قال عنه العلماء. انظر: معجم الأدباء (٤/ ١٦٦٠)، وفيات الأعيان (٣/ ٣٠٣)، إنباه الرواة (٢/ ٢٢٣).

(٣) انظر: معجم الأدباء (١٢/ ٢٥٩)، سير أعلام النبلاء (١٨/ ٣٤١)، طبقات المفسرين للسيوطي (ص٧٨).

وقد اقتصرت علىٰ تفسير البسيط دون غيره من كتبه، لكونه أطول تفاسيره، وأكثرها بسطًا للمسائل، وأيضًا لكثرة الآيات التي أورد فيها استشكالًا، كما أن ما في تفسيريه الآخرين مكرر لما في البسيط، فأسأل المولىٰ الجليل أن يتقبل منا، وأن يرزقنا الإخلاص في العلم والعمل؛ وصلىٰ الله وسلم علىٰ نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

أهمية البحث

تتضح أهمية البحث من خلال النقاط التالية:

١- دراسة الآيات المشكلة والمتشابهة لها أهمية بالغة، لكونها من أعظم سبل الدفاع عن القرآن الكريم، وبيان عظمته والدعوة إليه.

٢- دراسة المشكل تبين كمال القرآن الكريم، وإحكامه وإتقانه، وسلامته من التعارض والتضاد، كما تبين وجهًا من وجوه إعجازه.

٣- في دراسة المشكل فتحٌ لباب التدبر المأمور به، كما في قوله تعالىٰ: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾﴾ [ص: ٢٩].

٤- اتباع المتشابه يمنع من تدبر القرآن الكريم الذي أمرنا الله تعالىٰ به، ولم يستثن سبحانه آية دون أخرىٰ، بل أمرنا بتدبر القرآن كله، وذم المعرضين عن ذلك، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن الله قد أمر بتدبر القرآن مطلقا ولم يستثن منه شيئًا لا يتدبر ولا قال: لا تدبروا المتشابه، والتدبر بدون الفهم ممتنع»[1].

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ٣٩٦).

٥- في دراسة الآيات المشكلة ودفع الإشكال عنها قطعُ طريقٍ، وبهت حجةٍ لمن تأول القرآن علىٰ غير مراد الله منه، وحرفه عن وجهه الصحيح، ولما أجاب الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن الإشكال المتوهم في قوله تعالىٰ: ﴿فَوَيۡلٞ لِّلۡمُصَلِّينَ ٤﴾ [الماعون: ٤] قال - بعد ذلك -: «وإنما ذكرنا هذا الجواب مع ضعف الإشكال؛ وظهور الجواب عنه لأن الزنادقة الذين لا يصلون يحتجون لترك الصلاة بهذه الآية»(١).

٦- قطع حجج المبطلين ودفعها مطلب شرعي كما في قوله تعالىٰ: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيۡكُمۡ حُجَّةٌ﴾ [البقرة: ١٥٠] وقوله تعالىٰ: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، بل فيه إبطال لشبهات شيطانية قد تقذف في قلوب بعض الناس، فتصرفهم عن كتاب الله تعالىٰ ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطۡفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَيَأۡبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡكَٰفِرُونَ ٣٢﴾ [التوبة: ٣٢].

٧- الناس ليسوا علىٰ درجة واحدة في الفهم والإدراك، كذلك هم متفاوتون في الإيمان، وثبات الجنان أمام الفتن المضلة، نسأل الله السلامة والعافية، فتجلية هذا الأمر من النصيحة لهم، ودفع الشر عنهم، ودلالتهم علىٰ الخير ومعاونتهم عليه.

٨- كذلك دراسة المشكل من النصيحة لكتاب الله جَلَّ جَلَالُهُ، كما قد جاء عن تميم الداري رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ أن النبي ﷺ قال: «الدين النصيحة» قلنا: لمن؟ قال: «لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»(٢)، قال النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما النصيحة لكتابه سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ فالإيمان بأن كلام الله تعالىٰ وتنزيله لا يشبهه شيء من

---

(١) دفع إيهام الاضطراب (ص٣٨٤).

(٢) رواه مسلم (١/ ٥٣) (٥٥) كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة.

كلام الخلق، ولا يقدر علىٰ مثله أحد من الخلق، ثم تعظيمه وتلاوته حق تلاوته وتحسينها والخشوع عندها وإقامة حروفه في التلاوة، والذب عنه لتأويل المحرفين وتعرض الطاعنين، والتصديق بما فيه، والوقوف مع أحكامه، وتفهم علومه وأمثاله والاعتبار بمواعظه والتفكر في عجائبه، والعمل بمحكمه والتسليم لمتشابهه، والبحث عن عمومه وخصوصه وناسخه ومنسوخه ونـشر علومه والدعاء إليه»[١].

حدود البحث

قبل ذكر حدود هذا البحث أقول: إذا كان تعريف المشكل هو: ما التبس معناها واشتبه علىٰ كثير من المفسرين فلم يعرف المراد منها إلا بالطلب والتأمل[٢]، فإن المشكل عند الواحدي لا يخرج عن هذا التعريف، إلا أن أسباب الإشكال عنده متنوعة، ومن هنا كثرت الآيات المشكلة عنده، وتنوعت الإشكالات عنده - قوة وضعفًا - واختلفت عباراته في عرض الإشكال، واستشكل هو استشكالات لم أرها عند من سبقه من المفسرين.

وإذا قيل إن المشكل: يشمل كلما أشعر ظاهره بالإحالة عقلا أو شرعًا، وما استغلق فهمه، أو تعسر تأويله، وسواء أكان ذلك لتعارض أم لغير تعارض، وسواء أكان التعارض بين الآيات نفسها، أم بين الآيات والأحاديث، أو بينها وبين أصل من أصول الإسلام، أو بينها وبين مقررات العقول؛ فإن الآيات

(١) شرح النووي علىٰ مسلم (٢/ ٢٢٦).

(٢) مشكل القرآن الكريم (ص٥٧).

المشكلة عند الواحدي مندرجة في هذا، ولذا فإن حدود هذا البحث تبعًا لذلك، فلا أورد في البحث إلا ما أورده الواحدي علىٰ النحو التالي:

١- ما أشكل علىٰ كثير من الناس أو علىٰ كثير من المفسرين، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ﴾ [البقرة: ١٠٢] فقد قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذه الآية قد أشكل علم إعرابها ومعناها علىٰ كثير من الناس»(١).

٢- ما نص عالم من العلماء قبله علىٰ وجود الإشكال فيها، ونقل الإشكال عنه كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ١٧٨] فقد قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقال الأزهري: هذه الآية فيها إشكال»(٢).

٣- ما نص علىٰ وجود الإشكال فيه سواء استشكله هو بنفسه، أو سبقه إليه غيره لكنه لم يذكر ذلك، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَى اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٧٣)﴾ [آل عمران: ٧٣] حيث قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذه الآية من مشكلات القرآن، وأصعبه تفسيرا»(٣).

٤- ما ذكر فيه الإشكال بغير نص المشكل، وإنما ذكره بعبارة تدل دلالة واضحة عليه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٦] حيث قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذه الآية وما بعدها من أعوص ما في القرآن من الآيات معنىٰ وإعرابًا»(٤).

---

(١) البسيط (٣/ ١٨٣).

(٢) البسيط (٣/ ٥٣٥).

(٣) البسيط (٥/ ٣٥٩).

(٤) البسيط (٧/ ٥٦٤).

٥- ما أورد فيه آيتين يوهم ظاهرهما التعارض، فسأل عن وجه الجمع بينهما أو نفى التعارض عنهما، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢]، حيث قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقوله في آية أخرىٰ: ﴿وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ الرعد: ٢٨ كيف يجمع بينهما؟»[١].

٦- ما أورد فيه حديثًا يوهم ظاهره التعارض مع الآية التي يفسرها، كما في قوله تعالىٰ عن يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥] حيث أورد رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعدها حديث: «يا عبد الرحمن لاتسل الإمارة»[٢].

٧- ما استشكله بلفظ: (فإن قيل)، أو(فإن قال قائل)، أونحوها، وإن كان هذا اللفظ لايدل دائمًا علىٰ الإشكال عنده، لذا فقد أحصيت كل ما قال فيه: فإن قيل، فإن أوردها علىٰ سبيل الإشكال - وذلك بوجود سبب من أسباب الإشكال[٣] في كلامه - أضفتها هنا، ومما يدل علىٰ كونها من صيغ الإشكال إيراد بعض العلماء للآية نفسها ضمن المشكل، وإلا فإنه غير داخل في هذا البحث.

خطة البحث

وقد قسمت هذا البحث إلىٰ: مقدمة، وتمهيد، وثلاثة فصول، وخاتمة، وفهارس علىٰ النحو الآتي:

- المقـدمـة: وتشتمل علىٰ ما يلي:

---

(١) البسيط (١٠/ ١٨).

(٢) البسيط (١٢/ ١٥٤)، والحديث أخرجه البخاري (٨/ ١٢٧) (٦٦٢٢) كتاب الأيمان والنذور، باب قوله تعالىٰ: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ﴾.

(٣) انظر: مشكل القرآن الكريم، الفصل الثاني: أسباب وقوع الإشكال في القرآن الكريم (ص٨٣).

- أهمية البحث.
- خطة البحث.
- منهج البحث.

- **التمهيد: وفيه أربعة مباحث:**
- **المبحث الأول: التعريف بمشكل القرآن الكريم.**
- **المبحث الثاني: التعريف بالمؤلف.**
- **المبحث الثالث: التعريف بتفسير البسيط.**
- **المبحث الرابع: منهج الإمام الواحدي في مشكل القرآن، وفيه أربعة** مطالب:
- المطلب الأول: عبارات الواحدي في بيان المشكل.
- المطلب الثاني: منهجه في إيراد المشكل.
- المطلب الثالث: منهجه في دفع المشكل.
- المطلب الرابع: أنواع المشكل عند الإمام الواحدي.

الفصل الأول: المشكل في سور الفاتحة والبقرة وآل عمران والنساء. وفيه: أربعة مباحث[١]:

- **المبحث الأول: المشكل في سورة الفاتحة.**
- **المبحث الثاني: المشكل في سورة البقرة.**
- **المبحث الثالث: المشكل في سورة آل عمران.**
- **المبحث الرابع: المشكل في سورة النساء.**

---

(١) وقد تفاوت عدد المباحث في كل فصل تبعًا لكثرة الآيات المشكلة وقلتها في السور، وقد جعلتها علىٰ هذا النحو لتتقارب الفصول في الطول، وما لم أذكره من السور فلأن الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يورد فيها شيئًا من الآيات المشكلة.

الفصل الثاني: المشكل في السور من المائدة إلىٰ النحل، وفيه اثنا عشر مبحثًا:

- المبحث الأول: المشكل في سورة المائدة.
- المبحث الثاني: المشكل في سورة الأنعام.
- المبحث الثالث: المشكل في سورة الأعراف.
- المبحث الرابع: المشكل في سورة الأنفال.
- المبحث الخامس: المشكل في سورة التوبة.
- المبحث السادس: المشكل في سورة يونس.
- المبحث السابع: المشكل في سورة هود.
- المبحث الثامن: المشكل في سورة يوسف.
- المبحث التاسع: المشكل في سورة الرعد.
- المبحث العاشر: المشكل في سورة إبراهيم.
- المبحث الحادي عشر: المشكل في سورة الحجر.
- المبحث الثاني عشر: المشكل في سورة النحل.

الفصل الثالث: المشكل في السور من الإسراء إلىٰ آخر المصحف، وفيه ثلاثة وعشرون مبحثًا:

- المبحث الأول: المشكل في سورة الإسراء.
- المبحث الثاني: المشكل في سورة الكهف.
- المبحث الثالث: المشكل في سورة الأنبياء.
- المبحث الرابع: المشكل في سورة الحج.
- المبحث الخامس: المشكل في سورة المؤمنون.

- المبحث السادس: المشكل في سورة النور.
- المبحث السابع: المشكل في سورة الفرقان.
- المبحث الثامن: المشكل في سورة الشعراء.
- المبحث التاسع: المشكل في سورة القصص.
- المبحث العاشر: المشكل في سورة الروم.
- المبحث الحادي عشر: المشكل في سورة سبأ.
- المبحث الثاني عشر: المشكل في سورة فاطر.
- المبحث الثالث عشر: المشكل في سورة يس.
- المبحث الرابع عشر: المشكل في سورة ص.
- المبحث الخامس عشر: المشكل في سورة الشورىٰ.
- المبحث السادس عشر: المشكل في سورة الزخرف.
- المبحث السابع عشر: المشكل في سورة الرحمن.
- المبحث الثامن عشر: المشكل في سورة الحديد.
- المبحث التاسع عشر: المشكل في سورة الملك.
- المبحث العشرون: المشكل في سورة الغاشية.
- المبحث الحادي والعشرون: المشكل في سورة البلد.
- المبحث الثاني والعشرون: المشكل في سورة الليل.
- المبحث الثالث والعشرون: المشكل في سورة البينة.
- الخاتمة: وفيها أبرز النتائج والتوصيات ثم: الفهارس.

منهج البحث

كان منهج الكتابة في هذا البحث على النحو التالي:

١- استقرأت تفسير الواحدي (البسيط) كاملًا والحمد لله[1]، واستخرجت المواضع المشكلة فيه حسب الضوابط المبينة في حدود البحث.

٢- لا أورد إلا ما نَصَّ المؤلف علىٰ إشكاله، أو ذَكَرَ الإشكال بعبارة تدل عليه، كقوله: «هذه الآية من أعوص الآيات»؛ أو قوله: ما وجه كذا وكذا؟ مما هو واضح في الاستشكال عنده، أو نفىٰ التنافي بين آية وأخرىٰ، كقوله: ولاتنافي بين هذه الآية وآية كذا وكذا؛ وسواء استشكله بنفسه أو نقل ذلك عن غيره من أهل العلم، وقد بينت ذلك في حدود البحث، وفي مطلب عبارات الواحدي في بيان الإشكال.

٣- ذكرت نص الإشكال، سواء كان الواحدي هو القائل أم الناقل.

٤- أتبعت ذلك بذكر بعض من أورد هذا الإشكال من أهل العلم، سواء سبق الواحدي أو لحقه، ولم أشترط الاستيعاب، لأنه غير ممكن.

٥- حررت محل الإشكال في الآية، وبينت سببه.

٦- ذكرتُ جواب الواحدي عن هذا الإشكال، وما دفعه به.

٧- درست الإشكال الذي أورده الواحدي، وبينت أقوال العلماء فيه، مع نسبتها إلىٰ قائليها، ومن وافق الواحدي في ذلك ومن خالفه، وما يؤيد القول أو الجواب، وما يُعترض به عليه، وذكرت أجوبة العلماء الأخرىٰ التي لم يوردها الواحدي، ثم ختمت بالترجيح - قدر الاستطاعة -، منطلقًا من قواعد التفسير.

---

(١) وقد طبع في (٢٤) مجلدًا.

٨- في الترجيح - غالبًا - أكتفي بذكر ترتيب القول أو الجواب، دون إعادته - طلبًا للاختصار -، فأقول مثلًا: الراجح هو القول الأول، أو يزول الإشكال بالجواب الأول، فقط، لأن أدلة هذا القول الراجح مذكورة في «دراسة الأقوال».

٩- كتبت الآيات بالرسم العثماني، معتمدًا علىٰ مصحف المدينة النبوية الحاسوبي، مع عزو الآيات داخل البحث، بذكر اسم السورة ورقم الآية بعدها مباشرة بين قوسين معقوفين هكذا: [ ].

١٠- عزوت القراءات المتواترة والشاذة إلىٰ مصادرها الأصلية.

١١- خرجت الأحاديث من مصادرها الأصلية، فإن كان الحديث المخرج من أحاديث الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بالعزو إليهما، وإن لم يكن فيهما فإني أخرج الحديث وأعزوه إلىٰ مصادره الحديثية المعتبرة كالسنن والصحاح والمسانيد، وأذكر ما وقفت عليه من كلام أهل العلم في بيان درجة الحديث صحةً وضعفًا، فإن لم أقف علىٰ كلام لهم، اجتهدت بالنظر في الإسناد، وبيان كلام أهل الجرح والتعديل علىٰ رجاله، في حدود ما يخدم هذا البحث.

١٢- عزوت الآثار إلىٰ مصادرها، ولا أحكم علىٰ أسانيديها في الغالب، وإذا كان الأثرُ تفسيرَ صحابي أو تابعي للآية فإني أكتفي بمصدر واحد، أو مصدرين، كجامع البيان وتفسير ابن أبي حاتم.

١٣- وثقت ما نقله الواحدي عن أهل العلم من كتبهم إن كانت موجودة، فإن لم يكن للمنقول عنه كتاب، أو أورد الأقوال بدون ذكر قائليها، فمن الكتب المعتمدة في ذلك الفن.

١٤- نسبت الشواهد الشعرية إلىٰ قائليها، مع عزوها إلىٰ دواوين أصحابها إن وجدت، وإلا عزوتها إلىٰ كتب اللغة والأدب والتفسير، فإن لم أقف علىٰ قائله أو لم أجده في ديوانه، بينت ذلك.

١٥- ترجمت لغير المشهورين من الأعلام ترجمة موجزة.

١٦- عرفت بالقبائل، والأماكن والبلدان والمذاهب العقدية.

١٧- بينت معاني المفردات الغريبة، من كتب الغريب أو المعاجم.

١٨- علقت علىٰ ما يحتاج إلىٰ تعليق، من مسائل عقدية وغيرها.

١٩- التزمت بعلامات الترقيم، وضبط الكلمات التي تحتاج إلىٰ ضبط.

٢٠- زودت البحث بخاتمة فيها أبرز النتائج والتوصيات.

٢١- ذيلت البحث بالفهارس العلمية.

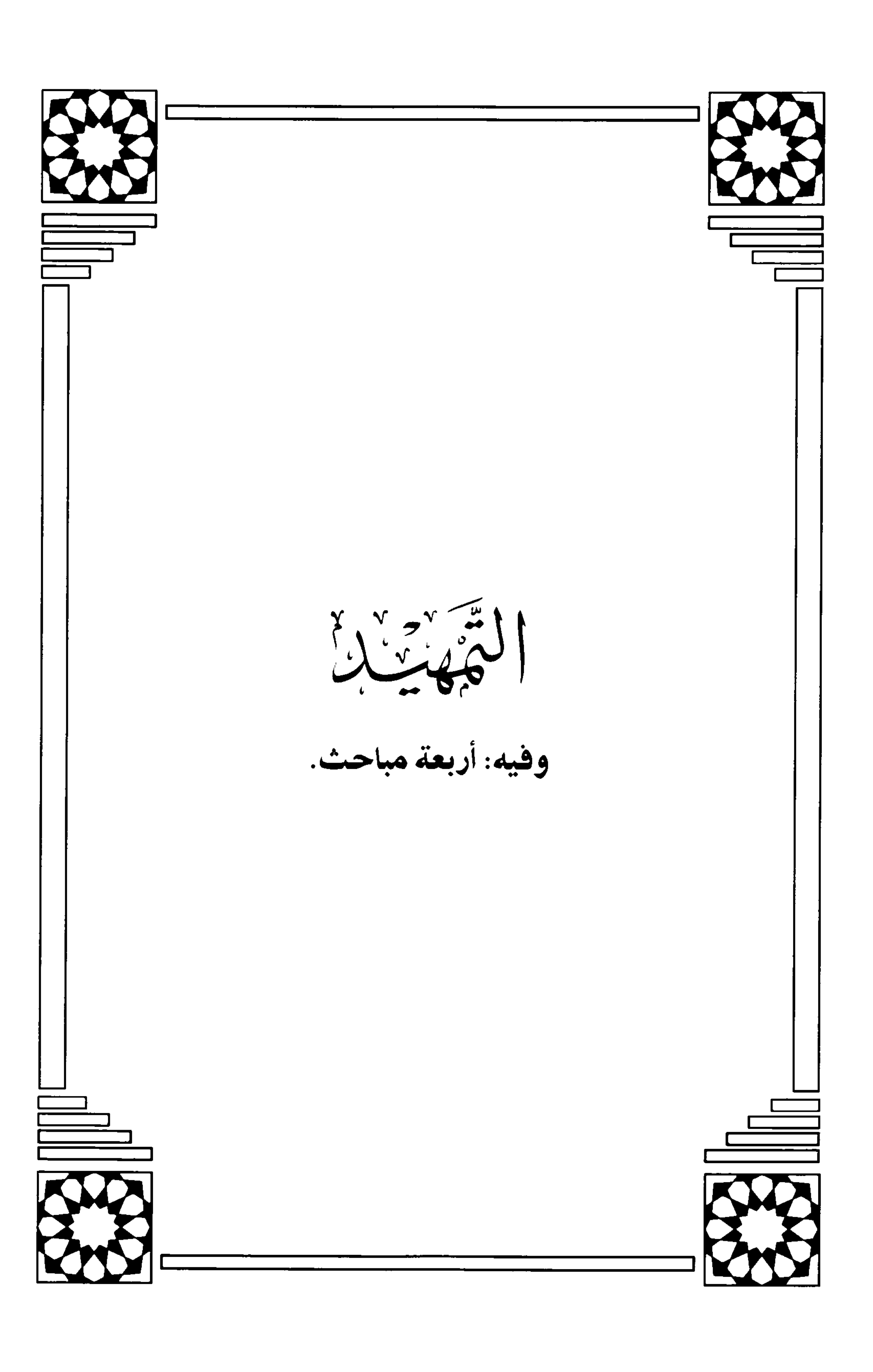
وأخيـرًا:

أيها القارئ الكريم، فهذا جهد المُقل، وهذه بضاعتي المزجاة، أعرضها عليك، فلك غُنْمُها، وعليَّ غُرْمُها، ولك ثمرتُها وعلي تَبِعتُها، فما وجدت فيها من صواب فذلك محضُ فضل من الله عز وجل، وما وجدت فيها من خطأٍ: فذلك من قصر باعي، وضعف اطلاعي - والله المستعان، ولا حول ولا قوة إلا بالله وأستغفر الله منه -، غير أني لم آلُ جهدًا في طلب الإصابة، ويأبىٰ الله إلا أن يتفرد بالكمال.

وكيف يُعصم من الخطأ مَنْ خُلِقَ ظلومًا جهولًا[1] إلا من رحم الله، والله سبحانه وحده الموفق، وعليه التكلان، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وصلىٰ الله علىٰ نبينا محمد وعلىٰ آله وصحبه وسلم.

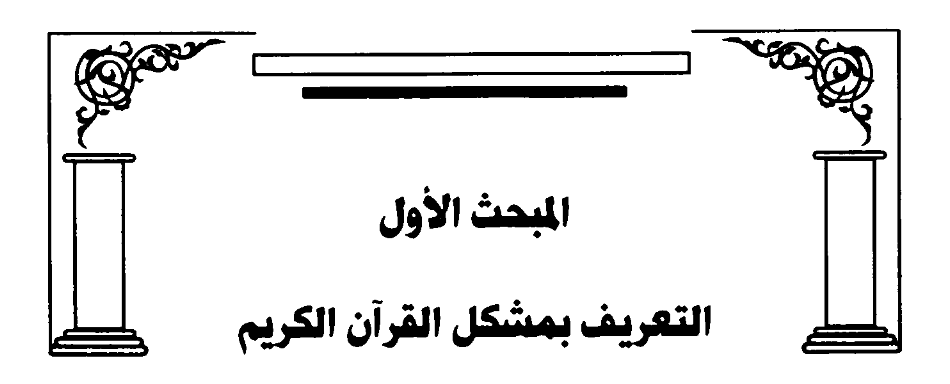
---

(١) مستفاد من كلام ابن القيم في مدارج السالكين (٣/ ٥٢٢) بتصرف.



التَّمهيد

وفيه: أربعة مباحث.



المبحث الأول

التعريف بمشكل القرآن الكريم

الـمُشْكِل لغةً: اسم فاعل من أشكل[1]، وأصل الإشكال: المماثلة والمشابهة؛ قال ابن فارس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الشين والكاف واللام معظمُ بابِه المماثلة، تقول: هذا شكل هذا أي: مثله، ومن ذلك يقال: أمر مشكل، كما يقال: أمر مشتبه»[2]؛ ويقال: فلان فيه شَبَه من أبيه، وشَكل من أبيه، ويقال: هذا من شكل هذا، أي: من ضَرْبِه ونحوِه، ويقال للأمر المشتبه: مُشكِل. وطريق ذو شواكل، أي: تتشعب منه طرقٌ جماعةٌ؛ والأشكل من الإبل والغنم ونحوه: أن يكون مع السواد غُبْرة وحمرة، كأنه قد أشكل عليك لونه[3]، والمشكل: المختلط بغيره[4]؛ وقيل: إن المعنىٰ المحوري لهذه المادة (شكل): اجتماع شيئين مختلفين، أو ارتباطهما معًا بتميز[5]؛ وبناء علىٰ ما تقدم: فإن مدار المعنىٰ اللغوي لهذه المادة علىٰ المماثلة، والمشابهة، والاختلاط، والالتباس[6].

---

(١) انظر: شذا العرف للحملاوي (ص١٢١) باب اسم الفاعل، مشكل القرآن د. المنصور (ص٣٤).

(٢) مقاييس اللغة (٣/ ٢٠٤) مادة: شكل.

(٣) انظر: تهذيب اللغة (١٠/ ٢٠) مادة: شكل، لسان العرب (١٣/ ٣٧٩) مادة: شكل.

(٤) انظر: الزاهر في معاني كلمات الناس (٢/ ١٦٩).

(٥) انظر: المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، د. محمد حسن جبل (٢/ ١١٩٦).

(٦) انظر: مشكل القرآن الكريم، د. المنصور (ص٣٦).

وأما تعريف المشكل في الاصطلاح فهو مرتبط بالمعنىٰ اللغوي المتقدم وما يدور عليه، ولكل أهل فن من الفنون اصطلاح خاص بهم، ولا مشاحة في الاصطلاح إذا تبين المقصود؛ والذي يتعلق بهذا البحث هو تعريف المشكل في الاصطلاح عند أهل التفسير وعلوم القرآن، ويظهر من خلال مؤلفاتهم[١] أن استخدامهم لمصطلح المشكل عام يشمل كل إشكال يطرأ علىٰ الآية، سواء كان في اللفظ أو المعنىٰ أو توهم تعارض أو غير ذلك[٢]؛ وقد عرفه ابن عقيلة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «بأنه ما أشكل معناه علىٰ السامع، ولم يصل إلىٰ إدراكه إلا بدليل آخر»[٣].

ومن أشهر تعاريف القرآن الكريم وأحسنها: أنه كلام الله تعالىٰ المنزل علىٰ نبيه محمد ﷺ المعجز بلفظه، المتعبد بتلاوته[٤]، فقولهم (كلام الله): يخرج به كلام غير الله عَزَّوَجَلَّ من الأنبياء والملائكة والجن والناس، (المنزل): يخرج به ما لم ينزل أصلًا من كلام الله تعالىٰ، واستأثر الله بعلمه، (علىٰ نبيه محمد ﷺ): يخرج به ما أنزل علىٰ غيره من الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ، (المعجز بلفظه، المتعبد بتلاوته): يخرج به الأحاديث القدسية؛ فإنها غير متحدىٰ بها، ولا متعبد بتلاوتها.

---

(١) كـ«تأويل مشكل القرآن» لابن قتيبة، و«مشكل إعراب القرآن» لمكي القيسي، و«تفسير آيات أشكلت» لابن تيمية، و«دفع إيهام الاضطراب» للشنقيطي وغيرها.

(٢) انظر: مشكل القرآن الكريم، د. المنصور (ص٤٢).

(٣) الزيادة والإحسان في علوم القرآن (٥/ ١٣٤).

(٤) انظر: دراسات في علوم القرآن، د. فهد الرومي (ص٢١)، المحرر في علوم القرآن (ص٢١).

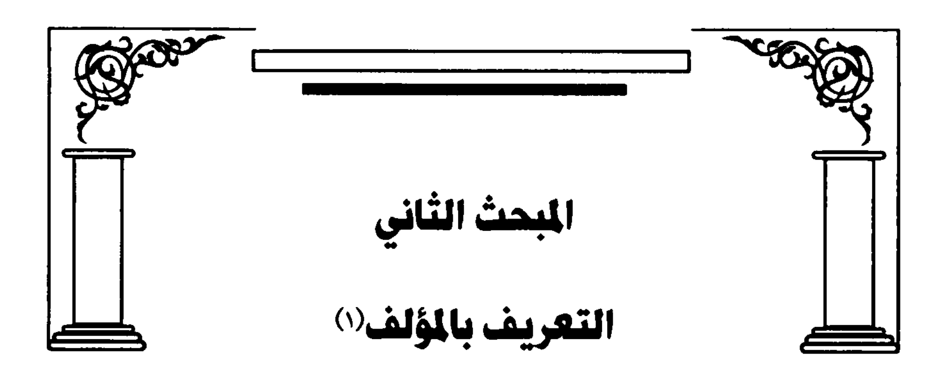
تعريف مشكل القرآن الكريم

عُرِّف مشكل القرآن الكريم - كمركب إضافي - بأنه: الآيات القرآنية التي التبس معناها واشتبه علىٰ كثير من المفسرين، فلم يعرف المراد منها إلا بالطلب والتأمل(١)؛ وهذا تعريف مقارب لتعريف ابن عقيلة المتقدم.

وعُرِّف أيضًا بأنه: ما أشعر ظاهره بالإحالة عقلًا أو شرعًا، وما استغلق فهمه، أو تعسر تأويله، وسواء أكان ذلك لتعارض أم لغير تعارض، وسواء أكان التعارض بين الآيات نفسها، أم بين الآيات والأحاديث، أو بينها وبين أصل من أصول الإسلام، أو بينها وبين مقررات العقول، وهذا التعريف فيه تطويل، وشرح، وإدخال لبعض أنواع المشكل في التعريف.

---

(١) انظر: مشكل القرآن الكريم (ص٥٧).



المبحث الثاني

التعريف بالمؤلف[1]

هو علي بن أحمد بن محمد بن علي، الواحدي النيسابوري الشافعي، هكذا نسبه في أكثر المصادر التي ترجمت له[2]، وأما كنيته: فهو يكنىٰ أبا الحسن، واشتهر بالواحدي.

ولد الواحدي بنيسابور، ولا يُعرف علىٰ وجه التحديد تاريخ ولادته، إلا أنّ بعض من ترجموا له ذكروا أنّه من أبناء السبعين وإذا كانوا قد أجمعوا علىٰ أنّ وفاته كانت سنة (٤٦٨هـ)، فيكون ميلاده في حدود سنة (٣٩٨هـ).

وقد نشأ الواحدي في نيسابور، وكانت آنذاك من معاقل العلم الشهيرة، ومن محاضن كبار العلماء، نشأ بها الواحدي، وكان ذا سعة في الرزق، ومن أبناء التجار فهَيأ الله له أسباب التحصيل والطلب، وكان قد درس في الكُتّاب، وتلقّىٰ فيها أبو الحسن الواحديُّ تعليمه، حيث دخل كُتّاب الشيخ أبي عمر سعيد بن هبَة الله البسْطامي[3]؛ وبعد إتمام الواحدي لثقافته الأولية وحفظه لكتاب الله

(١) وقد استفدت من مقدمة التحقيق للتفسير البسيط، ومن الأعمال التي كُتبت حول الواحدي، فجزاهم الله خيرًا.

(٢) انظر: معجم الأدباء (٤/ ١٦٥٩)، دمية القصر للباخرزي (٢/ ١٠١٨)، إنباه الرواة للقفطي (٢/ ٢٢٣)، سير أعلام النبلاء (١٨/ ٣٣٩)، طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي (٥/ ٢٤٠)، طبقات المفسرين للسيوطي (ص٧٨).

(٣) هو سعيد بن هبة الله بن محمد بن الحسين، أبو عمر، جمال الإسلام البسطامي، فقيه شافعي، توفي

تعالىٰ في كتاب البسطامي، انتقل إلىٰ دار السُّنة - وهي مدرسة يدرِّس فيها كبار العلماء والمحدثين - ليتلقىٰ العلم عن أجلَّة علمائها وكان منهم: القاضي أبو بكر أحمد بن الحسن الحيري وذلك في سنة (٤١٠هـ).

ثم انقطع لتعلّم اللغة علىٰ شيخ اللغة في وقته أبي الفضل أحمد بن محمد بن عبدالله بن يوسف العروضي، حيث لازمه ملازمة الظل لصاحبه؛ ثمّ لمّا توفي الشيخ أبو الفضل العروضي عام (٤١٦هـ) تنقّل الواحدي في مساجد البلد ومدارسه، ليتلقىٰ أنواع العلوم.

ثم تفرّغ بعد ذلك للقراءة علىٰ شيخه المفسر الإمام أبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، وقرأ عليه من مصنفاته أكثر من خمسمائة جزء، وتفسيره الكبير (الكشف والبيان)، ولشدة ملازمته إيّاه عُرف في الأوساط العلمية آنذاك بتلميذ الثعلبي[(١)].

ولم يتوقف أبو الحسن الواحدي عند هذا الحد، بل رحل في طلب العلم، للُقْيا الشيوخ، حتىٰ قال عن نفسه: «ولو أثبتُّ المشايخ الذين أدركتهم واقتبست منهم هذا العلم، من مشايخ نيسابور وسائر البلاد التي وطئتُها، طال الخَطْب وملّ الناظر»[(٢)].

ولما كان غالب الناس يتأثر بمن حوله، ويتطبع بطبائع أهله وقرنائه، إلا ما ندر، فلا عجب إذن أن يكون الواحدي أشعري العقيدة، شافعي المذهب؛ وذلك أن المذهب الأشعري والشافعي هما السائدان في نيسابور آنذاك؛ وستمر في هذا البحث إن شاء الله بعض الإشكالات التي منشأتها عقيدته الأشعرية.

= عصر يوم عرفة سنة (٥٠٢هـ). انظر: المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور (ص ٢٥٧).

(١) انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (٣/ ٣٠٤)، مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (١٣/ ٣٨٦).

(٢) البسيط (١/ ٤٢٥).

ولقد ذاع صيت الواحدي في البلدان، وكثر الثناء عليه من قِبل العلماء، وكثير ممن جاء بعده أفاد من تفاسيره وسائر كتبه، ونقل عنه، فتصانيفه شاهدة له بالإمامة، والعلم وسعة الاطلاع.

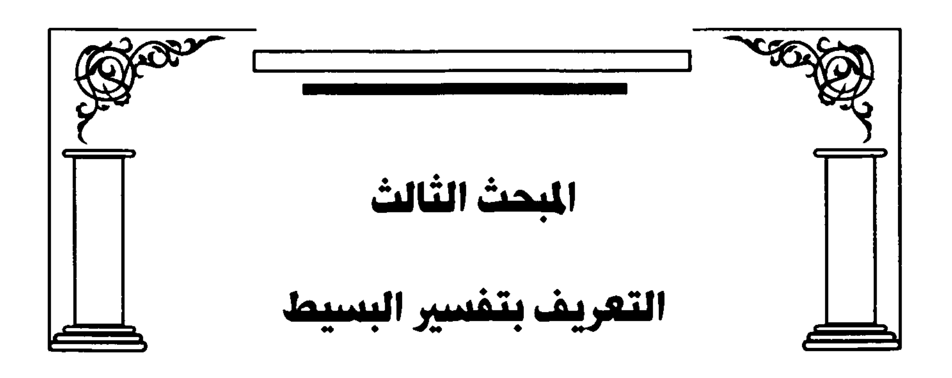
قال ابن خلكان رَحِمَهُ اللَّهُ: «صاحب التفاسير المشهورة؛ كان أستاذ عصره في النحو والتفسير، ورُزق السعادة في تصانيفه، وأجمع الناس علىٰ حسنها، وذكرها المدرسون في دروسهم، منها «البسيط» في تفسير القرآن الكريم، وكذلك «الوسيط» وكذلك «الوجيز»... وشرح ديوان أبي الطيب المتنبي شرحًا مستوفىٰ، وليس في شروحه مع كثرتها مثله»(١)؛ وقال الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «الإمام، العلامة، الأستاذ، أبو الحسن، علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي، صاحب (التفسير)، وإمام علماء التأويل، من أولاد التجار... وكان طويل الباع في العربية واللغات... تصدر للتدريس مدة، وعظم شأنه»(٢)؛ وقال السيوطي رَحِمَهُ اللَّهُ: «كان واحد عصره في التفسير»(٣).

---

(١) وفيات الأعيان (٣/ ٣٠٣).

(٢) سير أعلام النبلاء (١٨/ ٣٣٩).

(٣) طبقات المفسرين (ص ٧٨).



المبحث الثالث

التعريف بتفسير البسيط

اسم الكتاب هو البسيط، كما نص الواحدي علىٰ ذلك، فقال: «وقديمًا كنت أطالب بإملاء كتاب في تفسير (وسيط) ينحط عن درجة (البسيط) الذي تجر فيه أذيال الأقوال، ويرتفع عن مرتبة (الوجيز) الذي اقتصر علىٰ الإقلال»[1].

وقد بيّن الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ منهجه في كتابه قائلًا: «وقد استخرت الله العظيم في جمع كتابٍ أرجو أن يمدني الله فيه بتوفيقه وحسن تيسيره، حتىٰ أبرزه كالقمر انجاب سحابه... سالك نهج الإعجاز في الإيجاز، مشتمل علىٰ ما نقمت علىٰ غيري إهماله، ونعيت عليه إغفاله، خال عما يكسب المستفيد ملالة... وأبتدئ في كل آية عند التفسير بقول ابن عباس ما وجدت له نصًا، ثم بقول من هو قدوة في هذا العلم من الصحابة وأتباعهم، مع التوفيق بين قولهم ولفظ الآية؛ فأما الأقوال الفاسدة والتفسير المرذول الذي لا يحتمله اللفظ ولا تساعده العبارة فمما لم أعبأ به، ولم أضيع الوقت بذكره.

وذكرت وجوه القراءات السبع التي اجتمع عليها أهل الأمصار، دون تسمية القراء، واعتمدت في أكثرها علىٰ كتاب أبي علي الحسن بن أحمد الفارسي[2]»[3].

---

(١) الوسيط للواحدي (١/ ٥٠).

(٢) يعني: كتاب الحجة للقراء السبعة أو الحجة في علل القراءات السبع.

(٣) البسيط (١/ ٤٢٥).

إلا أنه في الحقيقة: لم يلتزم بشرطه حين قال: «سالك نهج الإعجاز في الإيجاز»، فإنه كثيرًا ما يطيل النفس في المباحث اللغوية، ويذكر الخلافات فيها، وأقوال أئمة اللغة.

ويعد كتاب التفسير البسيط للإمام الواحدي، من أجل كتب التفسير، فهو بحق موسوعة تفسيرية، وطُبع في (٢٤) مجلدًا كبيرًا.

وقد حوىٰ مادة علمية صارت مرجعًا للمفسرين من بعده، وإن كان في بعض المواضع لا تتحصل الإفادة منه إلا للمتخصصين لاسيما مباحثه اللغوية، لإطنابه فيها، وتوسعه توسعًا يخرج الكتاب عن موضوعه التفسيري.

ابتدأ الواحدي في كل آية بأهم ما يبحث عنه طالب التفسير، وهو الآثار، فتجده يسرد أقوال السلف، بدءًا بابن عباس وسائر الصحابة، ثم مرورًا بالتابعين، حتىٰ كاد يستوعب أقوال السلف في هذا التفسير، فقلما يخرج قول من أقوالهم عنه.

اهتم الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بسبك العبارة، وحسن النظم، فجاءت عباراته قوية متينة تعكس ما يتمتع به من قوية لغوية، وفصاحة وبيان.

وعناية الواحدي بالجانب اللغوي بسائر فروعه جعلت كتاب البسيط يحتل مكانة عالية بين كتب التفسير، فهو يورد معاني الألفاظ، وتصريفها واشتقاقها، كما يورد الإعراب واختلاف النحاة في ذلك، كما أنه لم يُغفل بلاغة الآيات وحسن نظمها، وجمال ألفاظها.

بل له عناية خاصة بالنظم، والإجابة عما يشكل فيه، وما يُتوهم من الاعتراض عليه، وهذا أحد أنواع المشكل التي سيأتي الحديث عنها في المبحث الرابع.

فهو من أهم مصادر التفسير التي تجيب عن الإشكالات.

تميز رَحِمَهُ اللَّهُ ببيان مراد المفسرين، وإيضاح ما أُهمل بيانه عند بعضهم، وبسط ما اختصر في كلامهم الذي قد يصعب معه فهم الآية على الوجه الصحيح، كما أشار إلىٰ ذلك.

يعد التفسير البسيط مصدرًا هامًا لكثير من النصوص المفقودة، سواء كانت كتبًا أم أقوالًا، فكم فيه من أقوال لأهل العلم المتقدمين لا توجد عند غيره.

مما يبرز مكانة البسيط كثرة النقولات عنه ممن جاء بعده، ومن أكثر من وقفت عليه ناقلًا لكلامه بحروفه: الفخر الرازي في التفسير الكبير.

فمن خلال هذا البحث: تبين لي أن الفخر الرازي نقل إشكالات الواحدي كلها، ونقل الإجابة عنها منه أيضًا، وربما أضاف إليه أشياء أخر.

كذلك استفاد منه أبو حيان في تفسيره البحر المحيط، إلا أنه لم يذكر البسيط باسمه، وربما أنه نقل كلامه بواسطة الفخر الرازي؛ وكذلك ممن استفاد منه السمين الحلبي و الآلوسي وسليمان الجمل.

وفي مجال علوم القرآن: يعد التفسير البسيط مرجعًا ذا مكانة كبيرة، ومما يدل علىٰ ذلك نقل الزركشي عنه، مصرحًا باسم الواحدي وباسم كتابه البسيط، وربما نقل دون تسمية.

وكذلك نقل عنه السيوطي في مواضع متعددة، مصرحًا باسمه تارة، ومغفلًا له تارة أخرىٰ، وربما كان بعض ذلك: بواسطة الزركشي.

وقد نقل عنه ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في عدة مواضع وقال: «وأما الواحدي فإنه تلميذ الثعلبي وهو أخبر منه بالعربية؛ لكن الثعلبي فيه سلامة من البدع وإن ذكرها

تقليدًا لغيره؛ وتفسيره وتفسير الواحدي البسيط والوسيط والوجيز فيها فوائد جليلة، وفيها غث كثير من المنقولات الباطلة وغيرها»(١).

ونقل ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ اختياره عند قوله تعالىٰ: ﴿حَـٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨] فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقيل: إنها العشاء الأخير، واختاره علي بن أحمد الواحدي في تفسيره المشهور»(٢).

المآخذ على الكتاب

ولما كان طبع البشر لا يسلم من التقصير ولا الخلل والنقصان كان ولابد أن تؤخذ علىٰ الواحدي مآخذ في تفسيره البسيط، وهذه المآخذ لا تقلل من قيمة الكتاب ومكانته، ومن تلك المآخذ:

١- أنه سلك مسلك الأشاعرة، وأشهر ما وقع فيه من ذلك تأويله لآيات الصفات، مخالفًا في ذلك ما عليه الأئمة وسلف الأمة رحمهم الله.

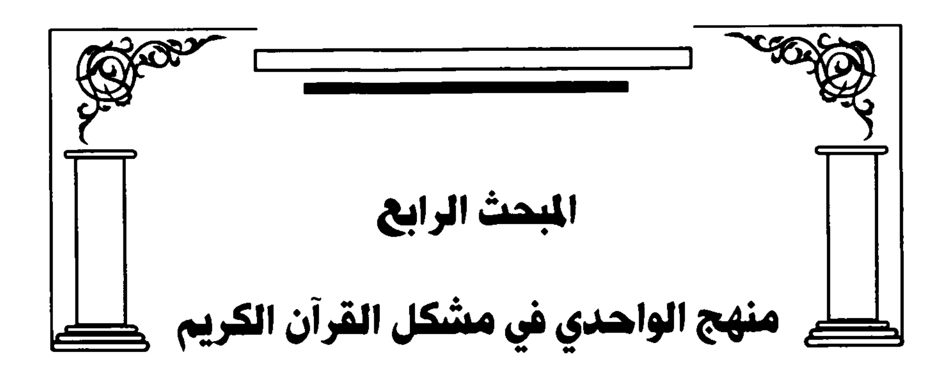
٢- ما قاله ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ قبل قليل: «وفيها غث كثير من المنقولات الباطلة وغيرها».

٣- الإطالة والاستطراد في المباحث اللغوية، لا سيما النحوية، وذلك لأن فنّه الذي تبحر فيه واستزداد منه كثيرًا.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٣٨٦).

(٢) تفسير ابن كثير (٢/ ٢٢٠).



المبحث الرابع

منهج الواحدي في مشكل القرآن الكريم

وفيه:

المطلب الأول

عبارات الواحدي في بيان المشكل

بالاستقرار والتتبع من خلال دراسة المشكل في هذا التفسير جاءت عبارات الواحدي - سواء كان هو القائل أم الناقل - في المواضع المشكلة علىٰ النحو التالي:

أولًا: لفظ المشكل وما تصرف منه: وذلك مثل قوله:

«هذه الآية قد أشكل علم إعرابها ومعناها علىٰ كثير من الناس»[1]. «هذه الآية فيها إشكال»[2].

«يبقىٰ إشكال في النظم»[3]. «وهذه الآية من مشكلات القرآن، وأصعبه تفسيرًا»[4].

---

(١) البسيط (٣/ ١٨٣).

(٢) البسيط (٣/ ٥٣٥).

(٣) البسيط (٤/ ٥٤).

(٤) البسيط (٥/ ٣٥٩).

ثانيًا: إيراد الإشكال بصيغة السؤال: «فإن قيل»، أو «إن قال قائل»، وقد أورد أكثر الإشكالات علىٰ هذه الصيغة. وذلك مثل قوله: «فإن قيل: كيف قيل فيما مضىٰ ﴿فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ﴾ [البقرة: ٢٦٥]»(١).

أو يسأل عن وجه الآية أو وجه لفظٍ فيها، وذلك مثل وقوله: «يقال: ما وجه قوله: ﴿ثُمَّ جَاءَكُمْ﴾ [آل عمران: ٨١]، والنبيون لم يأتهم الرسول، وإنما يبعث الرسل إلىٰ الأمم، لا إلىٰ الرسل؟»(٢).

ثالثًا: السؤال عن وجه الجمع بين الآيات، كأن يورد آية ثم يعقبها بآية يوهم ظاهرهما التعارض. ثم يقوله: «فكيف نجمع بين الآيتين؟»(٣).

رابعًا: تفسير آية ثم إيراد حديث يوهم ظاهره التعارض مع الآية المفسرة، ويشير بعبارة يسيرة إلىٰ وجه التعارض بينهما، ومثال ذلك: حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «لا تفضلوا بين الأنبياء»(٤)، أورده عقب قوله تعالىٰ: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]. وذكر أن الله تعالىٰ أخبر في هذه الآية بتفضيل بعض الأنبياء علىٰ بعض، وأن النبي ﷺ نهاها عن ذلك(٥)، ثم مضىٰ ولم يجب عنه.

خامسًا: التعبير بلفظ الإيهام: مثال ذلك: عند قوله تعالىٰ: ﴿لَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ أَن يُجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُتَّقِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [التوبة: ٤٤] قال: «ظاهر نظم هذه الآية والتي بعدها يوهم أن

---

(١) البسيط (٤/ ٤١٩).

(٢) البسيط (٥/ ٣٩٧).

(٣) البسيط (٢٣/ ٤٦٣).

(٤) رواه البخاري (٤/ ١٥٩) رقم (٣٤١٤) كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٣٩﴾﴾، ومسلم (٧/ ١٠٠) رقم (٢٣٧٣) كتاب الفضائل، باب من فضائل موسىٰ عليه السلام.

(٥) البسيط (٤/ ٣٣٤).

الاستئذان في الجهاد مذموم، وهذا غير سائغ في المعنىٰ»[1].

سادسًا: التعبير عن الإشكال بغير لفظ المشكل، وذلك مثل قوله: «وهذه الآية وما بعدها من أعوص ما في القرآن من الآيات معنىٰ وإعرابا»[2]. «ومعنىٰ هذه الآية فيه غموض»[3]. «وهذه الآية من أصعب ما في القرآن»[4].

سابعًا: أن ينفي بيانَ العلماء لهذه الآية بما يكفي: وذلك مثل قوله:

«هذه آية كثرت فيها الأقوال، وتقسمت فيها الخواطر والآراء، ولم يقع لها شرح شاف، ولا بيان لتفسيرها كاف»[5]. «وهذه آية مشكلة، وليس للمفسرين ولا لأهل المعاني فيها بيان يُنتهىٰ إليه»[6].

المطلب الثاني
منهج الواحدي في إيراد المشكل

تنوعت طرق الواحدي في إيراد المشكل والجواب عنه، وبيان ذلك فيما يلي:

أولًا: أن يبتدئ الإشكال، دون أن يسبقه إليه أحد - فيما وقفت عليه من مصادر -، وقد يكون في عبارته ما يشعر بهذا.

---

(١) البسيط (١٠/ ٤٥٨).

(٢) البسيط (٧/ ٥٦٤).

(٣) البسيط (١٣/ ٣٥٩).

(٤) البسيط (٢٤/ ٢٠٨).

(٥) البسيط (١٥/ ١٩١).

(٦) البسيط (٢١/ ٣٢١).

مثال ذلك: النوع السابع من عباراته في بيان المشكل، وهو أن يذكر عن العلماء أنهم لم يبينوا هذه الآية بما يكفي ويشفي.

وأيضًا: مثل قوله: «هذا قول المفسرين في هذه الآية، ويشكل هذا بأن يقال...»[١]. فعباراته هذه توحي بأنه ابتدأ الإشكال، ولم يُسبق إليه.

ثانيًا: ينقل الإشكال عن غيره، وسلك في هذا مسلكين:

- **الأول:** أن يصرح باسم القائل:

مثال ذلك: قوله: «وقال الأزهري: هذه الآية فيها إشكال»[٢].

وقوله: «قال أبو بكر[٣]: فإن قيل على هذا: فأي فائدة في إلقاء أموالهم في جهنم وهي لا تستحق تعذيبا ولا تجد ألمًا؟»[٤].

- **الثاني:** ألا يصرح باسم القائل، ولكن ينقل كلامه بنصه أو فحواه، وهذا هو الغالب في المواضع المشكلة لديه، لا سيما إذا قال: «فإن قيل».

ثالثًا: أن يستنبط الإشكالَ من كلام عالم قبله، دون أن يصرح ذلك العالم بأن هذا مشكل، فيضمر ذلك العالمُ الإشكالَ، فيظهره الواحدي ويعبر عنه بأحد عباراته السابقة، ويجيب عنه.

مثال ذلك: قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما قوله: ﴿وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِۚ﴾ [الأنعام: ٧٣] فإنه خص بالخبر عن ملكه يومئذ، وإن كان الملك له خالصا في كل وقت في الدنيا والآخرة، لأنه عنىٰ - تعالىٰ ذكره - أنه لا منازع له

---

(١) البسيط (١٨/ ٥٢).

(٢) البسيط (٣/ ٥٣٥).

(٣) يعني ابن الأنباري.

(٤) البسيط (١٠/ ١٤٦).

فيه يومئذ، ولا مدعي له»[١].

فقال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قال قائل: لله الملك في كل يوم وقوله الحق في كل وقت، فلم خص ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ﴾ [الأنعام: ٧٣]؟»[٢].

رابعًا: أن ينص على أن فلانًا أزال الإشكال الذي في الآية، دون أن يذكر الإشكال.

مثال ذلك: قوله: «وصاحب النظم[٣] قد أحسن في شرح هذا المشكل»[٤].

وأيضًا: قوله: «وذكر أبو إسحاق الزجاج ما يزيل الإشكال»[٥].

خامسًا: أن يورد عدة أقوال في الآية، ثم يورد إشكالًا على أحد هذه الأقوال، وليس بالضرورة أن يختار ذلك القول، فقد يكون ذلك القول راجحًا لديه أو مرجوحًا، ومع ذلك يورد إشكالًا عليه، ويجيب عنه؛ وطريقته في ذلك: أن يقول: قال فلان: كذا كذا. ثم يعقبه بقوله: فإن قيل على هذا. أو: يقال على هذا. أي: على هذا القول.

مثال ذلك: قوله: «فقال قوم: الرحمن أشد مبالغة من الرحيم... فإن قيل

---

(١) جامع البيان (٩/ ٣٣٩).

(٢) البسيط (٨/ ٢٣٠).

(٣) هو أبو علي الحسن بن يحيى بن نصر الجرجاني، قال السهمي: «كان مسكنه بجرجان بباب الخندق...، له من التصانيف عدة؛ منها في «نظم القرآن» مجلدان، وكان رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أهل السنة، روى عن العباس بن يحيى العقيلي، وروى عنه أبو النصر محمد بن محمد ابن يوسف الطوسي». انظر: تاريخ جرجان للسهمي (ص ١٨٧)، الأنساب (٣/ ٣١٤)، مقدمة تحقيق البسيط (١/ ٢٣٥).

(٤) البسيط (١٠/ ٢٤٦).

(٥) البسيط (٢٠/ ٥١٢).

علىٰ هذا كان الرحمن أشد مبالغة، فلم بُدئ بذكره؟»[١].

وأيضًا: قوله: «قال عكرمة: هو مال اليتيم يكون عندك، يقول: لا تؤته إياه وأنفق عليه حتىٰ يبلغ. فإن قيل علىٰ هذا القول: كيف أضاف الأموال إلىٰ الأولياء وهي للسفهاء؟»[٢].

سادسًا: من منهجه أن يغاير بين عبارات وألفاظ الإشكال، كما تقدم في المطلب السابق، فلم يلتزم صيغة معينة في إيراد الإشكال.

فتارة: بلفظ المشكل، وما تصرف منه: نحو: (أشكل)، (يشكل)، (إشكال)، وتارة: بغير لفظ المشكل، ولكن يفهم منه الإشكال، نحو: (أعوص)، (أصعب)، (فيه غموض)، وتارة: بصيغة السؤال، (فإن قيل)، وهذا هو الغالب، وتارة: بالسؤال عن كيفية الجمع.

المطلب الثالث
منهج الواحدي في دفع المشكل

لم يختلف منهج الواحدي في دفع المشكل عن منهجه في إيراد المشكل، وبيان ذلك في النقاط التالية:

أولًا: أن يورد الإشكال، ويجيب عنه ويدفعه باختيار أحد الأقوال في الآية:

مثال ذلك: عند قوله تعالىٰ: ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّن فَضْلِ اللَّهِ ۙ وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٢٩﴾﴾ [الحديد: ٢٩]

---

(١) البسيط (١/ ٤٥٩).

(٢) البسيط (٦/ ٣٢٢).

قال: «وهذه آية مشكلة، وليس للمفسرين ولا لأهل المعاني فيها بيان يُنتهىٰ إليه، ويلفق[١] به بين هذه الآية والتي قبلها، وأقوالهم مختلفة متدافعة»[٢].

ثم قال: «وأقربها إلىٰ الفهم وأحسنها قول قتادة»[٣].

ثانيًا: أن ينقل الجواب ودفع الإشكال عن العالم نفسه الذي نقل عنه الإشكال، وقد ينص على اسمه، وقد لا ينص:

مثال ذلك: قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال أبو علي: فإن قيل: كيف يجوز أن تكون المصابيح زينة مع قوله: ﴿وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ﴾ [الملك: ٥]»[٤]، ثم أجاب بجواب أبي علي نفسه.

ثالثًا: أن يكتفي بجواب غيره:

مثال ذلك: قوله: «ادعىٰ قوم النسخ في هذه الآية لقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٤٧﴾﴾ [سبأ: ٤٧] قالوا: بطل الأجر في هاتين الآيتين... لما رأوا التنافي بين الآيتين. وذكر أبو إسحاق الزجاج ما يزيل الإشكال»[٥].

وأيضًا: قوله رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: كيف ظن إبليس هذا الظن الصادق بذرية آدم؟»[٦].

---

(١) أي يُضم ويجمع به. انظر: تهذيب اللغة (٩/ ١٥٩) مادة: لفق.

(٢) البسيط (٢١/ ٣٢١).

(٣) البسيط (٢١/ ٣٢١).

(٤) البسيط (٢٢/ ٤٦)، وقول أبي علي في الحجة (٤/ ٧٥).

(٥) البسيط (٢٠/ ٥١٢).

(٦) البسيط (١٣/ ٣٨٨).

وممن أورده: الطوسي[(١)(٢)]، ثم أجاب عنه بجوابي الطوسي.

رابعًا: أن يورد جواب غيره، ثم يزيد عليه:

مثال ذلك: قوله: فإن قيل: على هذا إنما تقدم ذكر الإنس في قوله: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ﴿٣﴾﴾ [الرحمن: ٣] ولم يجر للجن ذكر حتى يدخل في الخطاب»[(٣)].

وممن أورد هذا الإشكال وأجاب عنه: ابن جرير[(٤)] فذكر الواحدي جواب ابن جرير وزاد عليه ثلاثة أجوبة.

خامسًا: أن يتوقف في الجواب ودفع الإشكال:

مثال ذلك: إيراد حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «لا تفضلوا بين الأنبياء»[(٥)]، عقب قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣] فإنه ذكر أن الله تعالى أخبر في هذه الآية عن تفضيل بعض الأنبياء على بعض، ثم ذكر أن النبي ﷺ نهاها عن ذلك[(٦)]، ولم يجمع بين الآية والحديث بما يدفع توهم التعارض بينهما.

---

(١) هو محمد بن الحسن بن علي، أبو جعفر الشيعي الطوسي - نسبة إلى طوس الخراسانية - شيخ الشيعة، كان شافعيًا ثم تحول رافضيًا، نسأل الله السلامة والعافية، قال الذهبي: «كان من الأذكياء، لا الأزكياء»، صاحب تفسير «التبيان»: قيل إنه من تفاسير الشيعة المعتدلة، وقيل: بل صنعه تقية، لذلك تراه ينضح بالحقد على الصحابة خصوصًا: أبو بكر رضي الله عنه، توفي سنة (٤٦٠هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٣٣٤)، مقدمة تفسيره التبيان (١/ أ)، مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير د. مساعد الطيار (٢/ ٥٥٨).

(٢) التبيان (٦/ ٤٩٧).

(٣) البسيط (٢١/ ١٤٨).

(٤) جامع البيان (٢٢/ ١٩١).

(٥) رواه البخاري (٤/ ١٥٩) رقم (٣٤١٤) كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٣٩﴾﴾، ومسلم (٧/ ١٠٠) رقم (٢٣٧٣) كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى عليه السلام.

(٦) البسيط (٤/ ٣٣٤).

وأيضًا: قوله رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ﴾ [القصص: ١٧] أي: مننت عليّ إذ غفرت لي قتل هذه النفس. قال مقاتل: أنعمت علي بالمغفرة؛ ولا أدري كيف علم موسىٰ أن الله قد غفر له، وكان هذا قبل الوحي؟»[١]، فإنه قال هذا ولم يجب عنه.

سادسًا: أن يزيل الإشكال بتفسيره للآية:

مثال ذلك: عند قوله تعالىٰ: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ۚ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٣﴾ [النور: ٣] قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «كثر الاختلاف من المفسرين والعلماء وأهل المعاني في معنىٰ الآية وسبب نزولها وتأويلها، وسأذكر فيها بعون الله تعالىٰ ما يفتح الغلق[٢] ويُسيغ الشَّرَق[٣]»[٤].

سابعًا: أن يحيل في دفع الإشكال على كلام متقدم له:

مثال ذلك: عند قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ﴾ [الرعد: ٢٨].

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وذكرنا الجمع بين هذه الآية وبين قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢] في سورة الأنفال»[٥].

---

(١) البسيط (١٧/ ٣٥٧).

(٢) الغَلْق والغُلُق: الباب المغلق؛ ويقال: كلام غَلِق: أي: مشكل؛ والغَلَق: ما يُغلق به الباب ويُفتح. انظر: تهذيب اللغة (١٦/ ١٣٩)، لسان العرب (١٢/ ١٦٥) مادة: غلق.

(٣) الشَّرَق: الغصة، والشَّرَق بالماء، كالغصص بالطعام. انظر: تهذيب اللغة (٨/ ٣١٦)؛ لسان العرب (١٢/ ٤٣) مادة: شرق.

(٤) البسيط (١٦/ ١٠١).

(٥) البسيط (١٢/ ٣٤٦).

ثامنًا: أن يبدأ الجواب في الغالب بقوله: (فيقال) أو (قيل)، أو (والجواب عنه) أو (والجواب أن يقال)، لا سيما إذا بدأ الإشكال بقوله: فإن قيل.

مثال ذلك: عند قوله تعالىٰ: ﴿قَالُوا۟ سُبْحَـٰنَكَ مَا كَانَ يَنۢبَغِى لَنَآ أَن نَّتَّخِذَ مِن دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَآءَ وَلَـٰكِن مَّتَّعْتَهُمْ وَءَابَآءَهُمْ حَتَّىٰ نَسُوا۟ ٱلذِّكْرَ وَكَانُوا۟ قَوْمًۢا بُورًا ﴿١٨﴾﴾ [الفرقان: ١٨].

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن قيل: كيف يجوز للمعبودين أن يقولوا هذا؛ وإنما اتخذهم غيرهم أولياء من دون الله، وليس هذا الجواب يليق للسؤال المتقدم. والجواب عنه من وجوه...»(١).

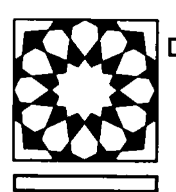
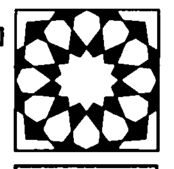
المطلب الرابع
أنواع المشكل عند الواحدي

أورد الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ غالب أنواع المشكل التي ذكرها أهل العلم، فما من نوعِ إشكالٍ يذكره أهل العلم، وإلا وترىٰ له مثالًا في المواضع المشكلة التي أوردها الواحدي.

وإذا قيل إن المشكل: يشمل كلما أشعر ظاهره بالإحالة عقلا أو شرعًا، وما استغلق فهمه، أو تعسر تأويله، وسواء أكان ذلك لتعارض أم لغير تعارض، وسواء أكان التعارض بين الآيات نفسها، أم بين الآيات والأحاديث، أو بينها وبين أصل

(١) البسيط (١٦/ ٤٣٣).

من أصول الإسلام، أو بينها وبين مقررات العقول؛ فإن أنواع المشكل عند الواحدي مندرجة في هذا، لذا سيمر بك في هذا البحث: مشكل المعنىٰ، وما يوهم التعارض - سواء كان بين الآيات أو بين آية وحديث، أو بين الآية والحس والواقع المشاهد - ومشكل القراءات، مشكل الحصر، ومشكل التكرار.

الفصل الأول

المشكل في السور: من الفاتحة إلى النساء

وفيه أربعة مباحث:

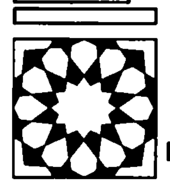
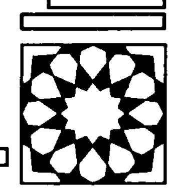
المبحث الأول: المشكل في سورة الفاتحة.

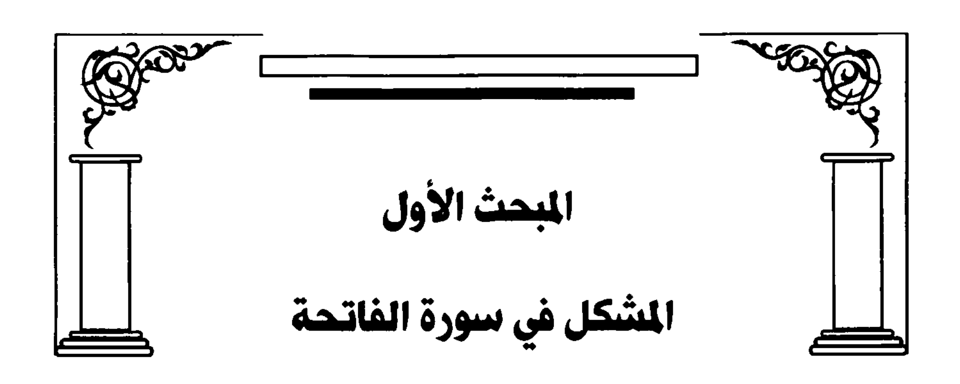
المبحث الثاني: المشكل في سورة البقرة.

المبحث الثالث: المشكل في سورة آل عمران.

المبحث الرابع: المشكل في سورة النساء.





المبحث الأول

المشكل في سورة الفاتحة

وفيها المواضع الآتية:

الأول: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝١﴾ [الفاتحة: ١].

❖ نص الإشكال:

ذكر الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ قول من يقول: إن لفظ الرحمن أشد مبالغة من الرحيم، كالعلام من العليم، ثم قال: «فإن قيل: علىٰ هذا كان الرحمن أشد مبالغة، فلم بدئ بذكره؟ وإنما يبدأ في نحو هذا بالأقل ثم يتبع الأكثر كقولهم: فلان جواد يعطي العشرات والمئين والألوف»[(١)]؛ وممن أورد هذا الإشكال: ابن جرير وابن سيده[(٢)] والزمخشري وابن عاشور.

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وإن قال لنا قائل: ولم قدّم اسم الله الذي هو الله علىٰ اسمه الذي هو الرحمن، واسمه الذي هو الرحمن علىٰ اسمه الذي هو الرحيم؟»[(٣)].

وقال الزمخشري رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قلت: فلم قدّم ما هو أبلغ من الوصفين علىٰ ما هو دونه؟ والقياس الترقي من الأدنىٰ إلىٰ الأعلىٰ»[(٤)].

---

(١) البسيط (١/ ٤٥٩).

(٢) المخصص (٥/ ٢٢٥)، وابن سيده: هو عليّ بن إسماعيل، أبو الحسن المرسي، صاحب المخصص، توفي سنة (٤٥٨هـ). انظر: إنباه الرواة (٢/ ٢٢٥)، سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٤٤).

(٣) جامع البيان (١/ ١٣٢).

(٤) الكشاف (١/ ٢٥).

وقال ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: «شاع ورود إشكال علىٰ وجه إرداف وصفه الرحمن بوصفه بالرحيم، مع أن شأن أهل البلاغة - إذا أجروا وصفين في معنىٰ واحد علىٰ موصوف في مقام الكمال - أن يرتقوا من الأعم إلىٰ الأخص، ومن القوي إلىٰ الأقوىٰ»[1].

❖ تحرير محل الإشكال:

أنزل الله تعالىٰ كتابه بلسان عربي مبين، واشتمل هذا الكتاب العزيز علىٰ أبلغ وجوه الخطاب، وأفصحها[2]، كما أنه جاء علىٰ سَنَن العرب في كلامها وبيانها، وقد يرد فيه من التراكيب والألفاظ ما يظن معه قارئه بادئ الرأي أنه جاء علىٰ خلاف ذلك، أو أن في كلام العرب ما هو أبلغ وأفصح من هذا التركيب الذي ورد في هذه الآية - وحاشاه أن يقع هذا - فيتساءل القارئ: لِمَ ورد كذا وكذا؟ ولِمَ قُدم كذا علىٰ كذا؟ وبعد التمحيص والتدقيق سيجد العجب العجاب من فصاحة وبلاغة هذا الكتاب، وأنه وقع علىٰ أحسن وجه، وأكمل بيان.

---

(١) التحرير والتنوير (١/ ١٧١)، وانظر: أنموذج جليل في أسئلة وأجوبة عن غرائب آي التنزيل لزين الدين الرازي (ص٢)، فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن لزكريا الأنصاري (ص١٣٩).

(٢) كما قال أبو سليمان الخطابي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والأمر في ذلك أبين من أن نحتاج إلىٰ أن ندل عليه بأكثر من الوجود القائم المستمر علىٰ وجه الدهر، من لدن عصر نزوله إلىٰ الزمان الراهن...» ثم قال: «أجناس الكلام مختلفة ومراتبها في نسبة التبيان متفاوتة، ودرجاتها في البلاغة متباينة غير متساوية» وذكر أنها ثلاثة أقسام: البليغ والفصيح والجائز الطلق، ثم قال: «فحازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصة، وأخذت من كل نوع من أنواعه شعبة». بيان إعجاز القرآن (ص٢٦).

كما قال الفخر الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فظهر بالبيان الذي ذكرناه أن قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾﴾ [الفاتحة: ١-٤] مرتب ترتيبًا لا يمكن في العقل وجود كلام أكمل وأفضل منه»[١].

ولما كان من عادة العرب في كلامها الترقي من الأدنىٰ إلىٰ الأعلىٰ، ومن الأقل إلىٰ الأكثر، وجاء هنا في هذه الآية الكريمة تقديم لفظ (الرحمن) علىٰ (الرحيم) مع أن الرحمن أبلغ، وقعت هذه التساؤلات من أهل العلم، ومنهم الواحدي.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال، بقوله: «والجواب: أنه بدئ بذكر الرحمن، لأنه صار كالعلم[٢]، إذ كان لا يوصف به إلا الله، وحُكْم الأعلامِ وما كان من الأسماء أعرف أن يبدأ به، ثم يتبع الأنكر[٣]، وما كان في التعريف أنقص، هذا مذهب سيبويه، وغيره من النحويين، فجاء هذا علىٰ منهاج كلام العرب»[٤].

---

(١) التفسير الكبير (١/ ١٦٣).

(٢) قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أسماء الرب تعالىٰ هي أسماء ونعوت». بدائع الفوائد (١/ ٢٤).

(٣) يعني أن هذا يقال في سائر الكلام، أما في كتاب الله فلا يقال: أنكر، تأدبًا معه.

(٤) البسيط (١/ ٤٥٩)، ويجدر التنبيه هنا إلىٰ أن الواحدي قد وقع في تأويل صفة الرحمة عند تفسيره لهذين الاسمين، علىٰ خلاف منهج أهل السنة والجماعة، فقد قال - عفا الله عنا وعنه -: «قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ معنىٰ الرحمة في صفة الله تعالىٰ إرادته الخير والنعمة بأهله»؛ ومنهج أهل السنة والجماعة إثبات صفة الرحمة وسائر الصفات لله ﷻ علىٰ ما يليق بجلاله، من غير تحريف ولا تمثيل، ومن غير تكييف ولا تعطيل، ويؤمنون بأنه سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾. انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (١/ ١٩٨)، عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني (ص١٦١)، التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص٧).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

اختلف العلماء في لفظ (الرحمن) و(الرحيم) من حيث الاشتقاق والمبالغة على أقوال:

الأول: إن الرحمن معرّب غير عربي، وهذا قول أبي العباس ثعلب[(١)].

وقد رده جمهور العلماء، قال الزجاجي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولم ينعم الذاهب إلىٰ هذا المذهب النظر، لأن (الرحمن) معروف الاشتقاق والتصريف في كلام العرب»[(٢)].

ونقل القرطبي عن الزجاج قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا القول مرغوب عنه»[(٣)].

الثاني: إن الرحمن عربي لكنه غير مشتق، بل هو عَلَم عليه عَزَّوَجَلَّ؛ قال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال بعضهم: لا اشتقاق له، لأنه من الأسماء المختصة به سبحانه، ولأنه لو كان مشتقًا من الرحمة لاتصل بذكر المرحوم... وأيضًا لو كان مشتقًا من الرحمة لم تنكره العرب حين سمعوه»[(٤)].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وزعم بعضهم أنه غير مشتق»[(٥)].

وهذا القول أيضًا رده جمهور العلماء، واستدلوا بقول النبي ﷺ: «قال

---

(١) نقله عنه ابن الأنباري في الزاهر (١/ ٥٩)، وانظر: اشتقاق أسماء الله للزجاجي (ص٤٢).
وثعلب: هو أحمد بن يحيىٰ بن يزيد الشيباني مولاهم، البغدادي، أبو العباس، المشهور بثعلب، إمام النحو توفي سنة (٢٩١هـ). انظر: إنباه الرواة (١/ ١٧٣)، بغية الوعاة (١/ ٣٩٦).

(٢) اشتقاق أسماء الله (ص٤٢).

(٣) الجامع (١/ ١٦١)، ولم أقف عليه في كتاب معاني القرآن للزجاج.

(٤) الجامع (١/ ١٥٩)، ورد ابن جرير قول من يقول: إن العرب لاتعرف الرحمن بقوله: «وقد زعم بعض أهل الغباء أن العرب كانت لا تعرف الرحمن» ثم بيّن ذلك. جامع البيان (١/ ١٣٠).

(٥) تفسيره (١/ ١٨٧).

الله عَزَّوَجَلَّ: أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها من اسمي اسما، فمن وصلها وصلته، ومن قطعها بتته»[1].

قال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا نص في الاشتقاق، فلا معنىٰ للمخالفة والشقاق»[2].

الثالث: إن (الرحمن) و(الرحيم) بمعنىٰ واحد كندمان ونديم؛ وهذا قول أبي عبيدة[3]، والجوهري[4].

وهذا أيضًا رده الجمهور وقالوا: إن بناء فعلان ليس كبناء فعيل، فإن فعلان لايقع إلا علىٰ مبالغة الفعل، وهو يدل علىٰ الامتلاء والسعة[5].

الرابع: إن الرحمن والرحيم مشتقان، ويفيدان المبالغة، لكن الرحيم أبلغ من الرحمن.

قال وكيع[6] رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الرحيم أشد مبالغة، لأنه ينبئ عن رحمته في الدنيا والآخرة، ورحمة الرحمانية في الدنيا دون الآخرة»[7].

---

(١) رواه أحمد في المسند (٣/ ٢١٢) ح(١٦٨٠)، وأبو داود (ص٢٩٣) ح(١٦٩٤) كتاب الزكاة، باب في صلة الرحم، والترمذي (ص٤٣٦) ح(١٩٠٧) كتاب البر والصلة، باب ماجاء في قطيعة الرحم، وصححه الألباني في «السلسلة الصحيحة» (٢/ ٤٩) رقم (٥٢٠).

(٢) الجامع (١/ ١٦٠).

(٣) مجاز القرآن (٢١).

(٤) الصحاح (٥/ ١٩٢٩) مادة: رحم.

(٥) انظر: اشتقاق أسماء الله (ص٣٨)، الجامع للقرطبي (١/ ١٦٢).

(٦) هو وكيع بن الجراح بن مليح بن عدي أبوسفيان الرؤاسي قال عنه الذهبي: «وكان من بحور العلم، وأئمة الحفظ...»، ثم قال في آخر ترجمته: «فرضي الله عن وكيع، وأين مثل وكيع؟!» توفي سنة (١٩٦ أو ١٩٧ هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (٩/ ١٤٠).

(٧) نقله عنه الواحدي في البسيط (١/ ٤٦٠).

وهذا يرده ما جاء في الحديث: «رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما، تعطي من تشاء منهما، وتمنع من تشاء»(١).

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «أما من جهة العربية، فلا تَمانُع بين أهل المعرفة بلغات العرب، أنّ قول القائل: الرحمن - عن أبنية الأسماء من «فَعِل يفعَل» - أشدُّ عدولًا من قوله: الرحيم»(٢).

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد زعم بعضهم أن الرحيم أشد مبالغة من الرحمن؛ لأنه أكَّد به، والتأكيد لا يكون إلا أقوىٰ من المؤكَّد؛ والجواب أن هذا ليس من باب التوكيد، وإنما هو من باب النعت بعد النعت»(٣).

ويرده أيضًا الجواب عن القول الثالث كذلك.

وعلىٰ هذه الأقوال جميعًا لا يرد الإشكال الذي أورده الواحدي.

الخامس: إن (الرحمن) و(الرحيم) اسمان مشتقان للمبالغة، ولفظ (الرحمن) أبلغ من (الرحيم)، وهذا قول الجمهور.

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «ورحمن أشد مبالغة من رحيم، وفي كلام ابن جرير ما يفهم حكاية الاتفاق علىٰ هذا، وفي تفسير بعض السلف ما يدل علىٰ ذلك...»(٤).

وعليه: فيرد هذا الإشكال، لذا ذكره كثير من أهل العلم، وأجابوا عنه.

---

(١) رواه الطبراني في الكبير (٢٠/ ١٥٤) رقم (٣٢٣)، وحسنه الألباني في «صحيح الترغيب والرهيب» (٢/ ٣٦٠) ح(١٨٢١).

(٢) جامع البيان (١/ ١٢٥).

(٣) تفسيره (١/ ١٩٠).

(٤) تفسيره (١/ ١٨٦).

وقد اختلفت عباراتهم في الجواب عنه، واختلافهم اختلاف تنوع لا تضاد، كما هو واضح من الأجوبة التالية:

الأول: أن عادة العرب أن يقدموا الاسم، ثم يتبعونه بالصفة، وهذا قول ابن جرير.

حيث قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «لأن من شأن العرب إذا أرادوا الخبر عن مُخْبَرٍ عنه أن يقدموا اسمه، ثم يتبعوه صفاته ونعوته. وهذا هو الواجب في الحكم: أن يكون الاسم مقدما قبل نعته وصفته، ليعلم السامعُ الخبرَ عمن الخبرُ.

فإذا كان ذلك كذلك، وكان لله - جل ذكره - أسماء قد حرّم على خلقه أن يتسموا بها خص بها نفسه دونهم، وذلك مثل الله، والرحمن والخالق؛ وأسماء أباح لهم أن يسمي بعضهم بعضا بها، وذلك كالرحيم، والسميع، والبصير، والكريم، وما أشبه ذلك من الأسماء =كان الواجب أن يقدم أسماءه التي هي له خاصة دون جميع خلقه، ليعرف السامع ذلك من توجه إليه الحمد والتمجيد ثم يتبع ذلك بأسمائه التي قد تسمىٰ بها غيره، بعد علم المخاطب أو السامع من توجه إليه ما يتلو ذلك من المعاني»[1].

الثاني: أن تقديم (الرحمن) علىٰ (الرحيم)، لأنه لا يتسمىٰ به غير الله عَزَّوَجَلَّ، وقد أشار إليه ابن جرير، في كلامه القريب.

وقال مكي بن أبي طالب رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقُدِّمَ (الرحمن) علىٰ (الرحيم) لأن (الرحمن) اسم شريف مبني للمبالغة لا يتسمىٰ به غير الله جل ذكره، و(الرحيم) قد يوصف به الخلق فأُخِّر لذلك»[2].

---

(١) جامع البيان (١/ ١٣٢).

(٢) الهداية الىٰ بلوغ النهاية (١/ ٩٦).

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قد زعم بعضهم أن الرحيم أشد مبالغة من الرحمن؛ لأنه أكد به، والتأكيد لا يكون إلا أقوىٰ من المؤكد، والجواب أن هذا ليس من باب التوكيد، وإنما هو من باب النعت بعد النعت، ولا يلزم فيه ما ذكروه.

وعلىٰ هذا فيكون تقديم اسم الله الذي لم يسم به أحد غيره، ووصفه أولًا بالرحمن الذي منع من التسمية به لغيره»[١].

الثالث: أن لفظ (الرحمن) يتناول أصول النعم العامة والعظيمة، و(الرحيم) يتناول النعم الدقيقة واللطيفة، فيكون من تقديم العام علىٰ الخاص، من جهة أثر الصفة الذي تقتضيه.

قال الزمخشري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لما قال (الرحمن) فتناول جلائل النعم وعظائمها وأصولها، أردفه (بالرحيم)كالتتمة والرديف ليتناول ما دقّ منها ولطف»[٢].

ونقل القرطبي عن المهدوي[٣] أنه قال: «قدم لما فيه من العموم»[٤].

الرابع: أن تقديم (الرحمن) بالنظر إلىٰ ما فيه من المبالغة، التي ليس في (الرحيم)؛ وهذا قول النسفي[٥] رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ لكن قد يعترض عليه: بأن يقال: إن هذا لا يصلح جوابًا، لأنه هو عين الإشكال، فمن استشكل قال: (الرحمن) فيه من المبالغة ما ليس في (الرحيم) فَلِمَ قُدّم؟ فلا يصلح أن يقال: قُدّم لأن فيه من

---

(١) تفسيره (١/ ١٩٠).

(٢) الكشاف (١/ ٢٥).

(٣) هو أحمد بن عمار المهدوي، من أهل المهديّة، مدينة من مدن القيروان، قال عنه الذهبي: «كان مقدمًا في فن القراءات والعربية، وصنف كتبًا مفيدة»، توفي سنة (٤٣٠هـ). انظر: تاريخ الإسلام (٩/ ٥٩٨)، طبقات المفسرين للداوودي (١/ ٥٦).

(٤) الجامع (١/ ١٦٤).

(٥) مدارك التنزيل (١/ ٥).

المبالغة ما ليس في الرحيم، فيكون من باب: فَسّر الماء بعد الجهد بالماء.

الخامس: أن سبب التقديم النظرُ إلىٰ متعلق الصفة، والوصف، والفعل، فالرحمن صفة متعلقة به سبحانه، دالة عليه، أما الرحيم فهي دالة علىٰ المرحوم، وهذا قول ابن القيم حيث قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الرحمن دال علىٰ الصفة القائمة به سبحانه، والرحيم دال علىٰ تعلقها بالمرحوم؛ فكان الأول للوصف والثاني للفعل، فالأول دال أن الرحمة صفته والثاني دال علىٰ أنه يرحم خلقه برحمته»[1]؛ وقال أبو حيان رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والذي يظهر أن جهة المبالغة مختلفة،... فمبالغة فعلان مثل غضبان وسكران من حيث الامتلاء والغلبة، ومبالغة فعيل من حيث التكرار والوقوع بمَحَالِّ الرحمة»[2]؛ وبالنظر إلىٰ هذه الأجوبة يتضح أنه لا تعارض بينها.

❖ الترجيح:

من جهة الاشتقاق وعدمه، والمبالغة في (الرحمن) و(الرحيم) فالراجح - والله أعلم - هو قول الجمهور، وهو أن (الرحمن) مشتق، وأنه أبلغ من (الرحيم)؛ وقد تبين مما سبق أن قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١﴾ [الفاتحة: ١] اسمان له جَلَّ جَلَالُهُ مشتقان من صفة الرحمة، والتي نثبتها لله عَزَّ وَجَلَّ علىٰ ما يليق بجلاله، من غير تحريف ولا تمثيل، ومن غير تكييف ولا تعطيل[3]، وأنّ من أوّلها بإرادة

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ٢٤).

(٢) البحر المحيط (١/ ٤٦).

(٣) التحريف لغة: التغيير وإمالة الشيء عن وجهه، واصطلاحًا: هو التغيير لألفاظ الأسماء والصفات أو معانيها.

والتمثيل: لغة التشبيه، وهو تشبيه المخلوق بالخالق، كتشبيه النصارىٰ عيسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بالله عَزَّ وَجَلَّ، وتشبيه الخالق بالمخلوق كقول المشبهة: لله يد كأيدينا.

=

الإنعام والإحسان، وغير ذلك فقد أخطأ سبيل السلف الصالح، وحرّف الكلم عن مواضعه؛ ومعنىٰ الرحمن: ذو الرحمة الواسعة لجميع الخلق، ومعنىٰ الرحيم الرحمة الواصلة لجميع المؤمنين(١)؛ قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «فالرحمن اسمه تعالىٰ ووصفه، ولا تنافي اسميتُه وصفيتَه»(٢).

وكلها يصلح جوابًا عن هذا الإشكال، سوىٰ القول الرابع لما عليه من اعتراض، وبذلك يزول الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

الثاني: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: ٥].

❖ أولًا: نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ويقال: لِمَ قدّم ذكر العبادة علىٰ المعونة، وإنما المعونة بها تكون العبادة؟»(٣).

وممن أورد هذا الإشكال: ابن جرير والسمعاني، والبغوي، والزمخشري، وزكريا الأنصاري(٤).

= والتكييف: هو تعيين كنه الصفة، يقال: كيَّف الشيء: أي جعل له كيفية معلومة.
والتعطيل: لغة التخلية، ومعناه: حجد الأسماء والصفات أو بعضها، وإنكار قيامها بذات الله سبحانه، ونفي ما دلت عليه من صفات الكمال. انظر: التنبيهات السنية لعبدالعزيز الرشيد (ص٢٥)، شرح الواسطية لابن عثيمين (١/ ٨٦).

(١) انظر: جامع البيان (١/ ١٢٦)، تفسير ابن كثير (١/ ١٨٧)، تفسير القرآن الكريم لابن عثيمين (تفسير الفاتحة والبقرة) (١/ ١١).

(٢) بدائع الفوائد (١/ ٢٤).

(٣) البسيط (١/ ٥١٧).

(٤) انظر علىٰ الترتيب: تفسير السمعاني (١/ ٣٧)، معالم التنزيل (١/ ٦)، الكشاف (١/ ٢٩)، فتح الرحمن (ص١٤٠).

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قال قائل: وكيف قيل: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝﴾ [الفاتحة: ٥] فقدم الخبر عن العبادة، وأخرت مسألة المعونة عليها بعدها؟ وإنما تكون العبادة بالمعونة، فمسألة المعونة كانت أحق بالتقديم قبل المعان عليه من العمل والعبادة بها»(١)؛ وقال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وها هنا ذكر قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ثم ذكر عقيبه ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فما الحكمة فيه؟»(٢).

❖ ثانيًا: تحرير محل الإشكال:

من المعلوم أن العبد لا طاقة ولا قدرة له علىٰ عبادة الله تعالىٰ إلا بإعانة الله له، فكل من عبَدَ الله فهو بتوفيق الله وإعانته له ﷻ، فالإعانة متقدمة علىٰ العبادة، والعبادة لا تحصل إلا بالإعانة.

وعلىٰ هذا: قد يتبادر إلىٰ الذهن أن الأنسب في سياق الآية أن يتقدم: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ علىٰ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾فلما وقع العكس أُورد هذا الإشكال.

❖ ثالثًا: دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بقوله: «والجواب: أن الواو عند النحويين لا توجب ترتيبًا، وإنما هي للجمع، يدل علىٰ ذلك أنه لو اتفقت الأسماء لم نحتج إليها، لا تقول: قام زيد وزيد، ولكن قام الزيدان؛ فكما لا يوجب (قام الزيدان) ترتيبًا، كذلك لا يوجب قام زيد وعمرو ترتيبًا»(٣).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

تطرق جمع من المفسرين للجواب عن هذا الإشكال، وكانت أجوبتهم كما يلي:

---

(١) جامع البيان (١/ ١٦٢).

(٢) التفسير الكبير (١/ ٢١٦).

(٣) البسيط (١/ ٥١٧).

الأول: أن الواو لا تفيد الترتيب[١]، وعليه: فلا يرد هذا الإشكال، وهذا كما قال به الواحدي، هو ما يُفهم من كلام ابن جرير كذلك، حيث قال: «لما كان معلوما أن العبادة لا سبيل للعبد إليها إلا بمعونة من الله جل ثناؤه، وكان محالا أن يكون العبد عابدا إلا وهو علىٰ العبادة معان، وأن يكون معانا عليها إلا وهو لها فاعل؛ كان سواءً تقديمُ ما قدم منهما علىٰ صاحبه، كما سواء قولك للرجل إذا قضىٰ حاجتك فأحسن إليك في قضائها: قضيتَ حاجتي فأحسنتَ إلي، فقدمتَ ذكر قضائه حاجتك. أو قلت: أحسنتَ إلي فقضيتَ حاجتي، فقدمتَ ذكر الإحسان علىٰ ذكر قضاء الحاجة؛ لأنه لا يكون قاضيا حاجتك إلا وهو إليك محسن، ولا محسنا إليك إلا وهو لحاجتك قاض. فكذلك سواء قول القائل: اللهم إنا إياك نعبد فأعنا علىٰ عبادتك، وقوله: اللهم أعنا علىٰ عبادتك فإنا إياك نعبد»[٢].

والتعليل هنا بأن الواو لاتفيد الترتيب هو قول مكي بن أبي طالب وزكريا الأنصاري[٣].

وذكر الكرماني أربعة أجوبة عن هذا الإشكال، وهذا القول أحدها[٤]؛ كما ذكر زين الدين الرازي[٥] وجهين، وهذا أحدها أيضًا[٦].

---

(١) انظر الكلام علىٰ الواو في سر صناعة الإعراب لابن جني (٢/ ٢٧٨)، حروف المعاني والصفات للزجاجي (ص ٣٦).

(٢) جامع البيان (١/ ١٦٣).

(٣) انظر: الهداية إلىٰ بلوغ النهاية (١/ ١٠٧)، فتح الرحمن (ص١٤٠).

(٤) غرائب التفسير وعجائب التأويل له (١/ ١٠٢).

(٥) هو محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، أبو عبدالله، زين الدين، الرازي، من فقهاء الحنفية، صاحب مختار الصحاح، قال الزركلي: «وكان في قونية بتركيا سنة (٦٦٦ هـ) وهو آخر العهد به»، فلا تعرف سنة وفاته. انظر: الأعلام للزركلي (٦/ ٥٥).

(٦) أنموذج جليل (ص٢).

ويُجاب عنه: بأن الشأن ليس في حرف الواو، وإنما هو في التركيب القرآني الذي جاءت به الآية، والواو وإن كانت لا تفيد الترتيب إلا أن بلاغة القرآن، ونزولَه علىٰ أحسن تركيب، وأفصح بيان، يُحيل هذا القول أو يُضعفه علىٰ أقل الأحوال، لأنه لايجوز أن يقول مخلوق في كلام الخالق ﷻ: لو تَغيّر هذا الترتيب بتقديم أو تأخير لأدىٰ المعنىٰ نفسه!!.

بل نجزم جزمًا قاطعًا بأن هذا البيان والترتيب والتركيب الذي نزل به القرآن هو أحسن بيان وأكمله وأتمه، وهذا أمر مقرّر عند أهل العلم باللسان العربي، فضلًا عن أهل العلم بكتاب الله تعالىٰ.

قال عبد القاهر الجرجاني: «والألفاظ لا تُفيد حتىٰ تُؤلَّف ضربًا خاصًّا من التأليف، ويُعْمَد بها إلىٰ وجه دونِ وجهٍ من التركيب والترتيب»[١]، ثم ذكر أن تغيير الترتيب المفيد لمعنىٰ بخصوصه إخراجٌ له من كمال البيان[٢].

فالأصل أن الترتيب الذي جاءت به الآية مراد ومقصود، ودعوىٰ اختلاف الترتيب لايضر دعوىٰ مردودة، كما قرره العلماء حين تكلموا عن التقديم والتأخير في القرآن[٣]؛ قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالأصل إقرار الكلام علىٰ نظمه وترتيبه»[٤].

وقد نصّ ابن الزبير الغرناطي[٥] علىٰ هذه المسألة بخصوصها فقال:

---

(١) أسرار البلاغة (ص٤).

(٢) انظر: أسرار البلاغة (ص٤).

(٣) انظر: قواعد الترجيح د. حسين الحربي (٢/ ٤٥١).

(٤) مجموع الفتاوىٰ(١٦/ ٢١٨).

(٥) هو أحمد بن إبراهيم بن الزّبير، أبو جعفر الثقفيّ العاصمي الغرناطيّ، كان محدثا جليلا، =

«والواو وإن كانت لاتُرَتِّب فإنه لايتقدم اللفظ في الكتاب العزيز ذكرًا ولا يتأخر إلا لموجب»(١).

ولآية الفاتحة هذه نظائر كثيرة، ورد فيها العطف بالواو، ووردت آيات مشابهة لها واختلف الترتيب فيها مع أن العطف كان بالواو أيضًا، مما يدل علىٰ أن الترتيب بالواو مراد؛ منها قوله تعالىٰ: ﴿وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا﴾ [الأنعام: ٧٠]ثم اختلف الترتيب في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا﴾ [الأعراف: ٥١](٢).

وقوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعراف: ١٨٨]، ثم اختلف الترتيب في قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [يونس: ٤٩](٣)، وغيرها كثير، مما يدل دلالة ظاهرة علىٰ أن الترتيب مقصود وله نكت بلاغية، وإن كان العطف بالواو.

الثاني: أن هذا الإشكال يلزم من يجعل الاستطاعة قبل الفعل، أما من جعل الاستطاعة والتوفيق مع الفعل، فلا يرد عليه هذا الإشكال، وهذا قول السمعاني والبغوي.

قال السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: لِمَ قدم ذكر العبادة علىٰ الاستعانة، والاستعانة تكون قبل العبادة؟... يقال: إنما يلزم من يجعل الاستطاعة قبل

= ماهرا، نحويا، فصيحا، مفوّها حسن الخطّ، مقرئا مفسرا مؤرخا، أقرأ القرآن والنحو والحديث بمالقة وغرناطة، توفي سنة (٧٠٨هـ). انظر: غاية النهاية (١/ ٣٢).

(١) ملاك التأويل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل له (١/ ٤٤٥).

(٢) انظر أسرار ذلك في: البرهان في توجيه متشابه القرآن للكرماني (ص٦٢)، كشف المعاني في المتشابه المثاني لابن جماعة (ص١٨٠)، ملاك التأويل (١/ ٤٤٤).

(٣) انظر: البرهان للكرماني (ص٨٤)، ملاك التأويل (١/ ٥٧٦)، كشف المعاني (ص١٩٢).

الفعل، ونحن بحمد الله نجعل الاستعانة والتوفيق مع الفعل، سواء قرنه به أم أخّره جاز»[١]، وكذلك نص عليه البغوي رَحِمَهُ اللَّهُ[٢].

ويظهر أن أصحاب هذا القول يرون أن سبب الإشكال هو عقيدة المستشكل نفسه في هذه المسألة، وهي: هل الاستطاعة قبل الفعل أو معه؟

وتقرير المسألة: أنه وقع الاختلاف في الاستطاعة هل تكون قبل الفعل أو معه؟ علىٰ ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أن الاستطاعة والطاقة والقدرة نوع واحد فقط، وهي التي تكون مع الفعل ومقارنة له، وهي بمعنىٰ التوفيق للفعل، وهذا مذهب الجبرية[٣] الجهمية[٤] والأشاعرة[٥].

---

(١) تفسيره (١/ ٣٧).

(٢) معالم التنزيل(١/ ٦).

(٣) الجبرية نسبة إلىٰ الجبر، وهو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلىٰ الرب تعالىٰ، والجبرية: فرقة ضالة، يرون أن العباد مجبورون علىٰ أعمالهم، لا اختيار لهم ولا مشيئة، وأول من قال بمقالتهم في الإسلام الجعد بن درهم، وأخذها عنه الجهم بن صفوان، رأس الجهمية. انظر: الملل والنحلل للشهرستاني (ص١٠٣).

(٤) الجهمية: نسبة الجهم بن صفوان، وهي فرقة زائغة ضالة تقول بالجبر - وقد تقدم -، وبنفي الصفات، وبأن القرآن مخلوق إلىٰ غير ذلك من الضلال، نسأل الله السلامة والعافية. انظر: الملل والنحل (ص١٠٤).

(٥) الأشاعرة: نسبة إلىٰ أبي الحسن الأشعري، والأشعرية: هي فرقة من الفرق الكلامية المخالفة لمنهج أهل السنة، في باب الإيمان والأسماء والصفات وغيرهما، وقد أنكر السلف ذلك عليهم، إلا أن أبا الحسن الأشعري رجع إلىٰ مذهب السلف، كما يدل عليه كتابه الإبانة عن أصول الديانة. انظر: جامع بيان العلم(٢/ ٩٤٣)، الاستقامة لابن تيمية (ص٩٨،٩٧)، اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم (٢/ ٢٨٤).

المذهب الثاني: أنها نوع واحد، ولكنها تكون قبل الفعل، وهي التي بمعنىٰ توفر الأسباب، والآلات وهذا مذهب القدرية[(١)] والمعتزلة[(٢)].

المذهب الثالث: أن الاستطاعة نوعان: نوع يكون مع الفعل، بمعنىٰ التوفيق، ونوع يكون قبل الفعل بمعنىٰ توفر الأسباب والآلات، وهذا قول أهل السنة والجماعة، وهو الصواب الذي يدل عليه الكتاب والسنة.[(٣)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «لفظ القدرة يتناول نوعين:

أحدهما: القدرة الشرعية المصححة للفعل التي هي مناط الأمر والنهي.

والثاني: القدرة القدرية الموجبة للفعل التي هي مقارنة للمقدور لا يتأخر عنها»[(٤)].

وقال الشيخ عبدالعزيز بن باز رَحِمَهُ اللَّهُ: «المعروف عند أهل السنة أن القدرة

---

(١) القدرية: هم نفاة القدر، الذين يقولون إن الله لا يعلم الشيء إلا بعد وقوعه، تعالىٰ الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا، ويقولون إن العبد هو الذي أوجد فعله، وأول من تكلم بالقدر معبد الجهني في أواخر عهد الصحابة، ونقل النووي عن القرطبي في شرح النووي علىٰ مسلم (١/ ١٥٤) أن نفاة العلم منهم قد انقرضوا. انظر: الملل والنحل (ص٥٣)، مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (٣/ ٣٥٩).

(٢) المعتزلة هم أتباع واصل بن عطاء الذي اعتزل مجلس الحسن البصري، والمعتزلة فرقة كلامية ضالة، تقدس العقل وتقدمه علىٰ النقل، ويقولون بخلق القرآن والمنزلة بين المنزلتين، وسموا مجوس هذه الأمة لأنهم يرون أن العبد هو خالق فعل نفسه، فأثبتوا في الوجود خالقين، وانقسموا إلىٰ فرق كثيرة، ولا عجب فإن الباطل يفرق ولا يجمع. انظر: الملل والنحلل (ص٧٣).

(٣) انظر: فتاوىٰ ابن تيمية (٨/ ١٢٩، ٣٧١، ٤٧٦)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (٢/ ٦٥٧)، الهداية الربانية في شرح الطحاوية للشيخ عبدالعزيز الراجحي (٢/ ٦٨٢)، شرح العقيدة الطحاوية للشيخ صالح آل الشيخ (٢/ ٢٥٦).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ١٢٩).

قبل الفعل، وبها يخاطب الناس ويكلفون... أما القدرة التي هي توفيق الله للعبد وهدايته، فهذه مع الفعل»[١].

إذا تقرر هذا: فمعلوم أن الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أشعري العقيدة، والأشاعرة تقدم قولهم؛ فعلىٰ قولهم تكون الآية مشكلة، وعلىٰ قول أهل السنة والجماعة يزول الإشكال، بل لا يرد أصلًا كما قرره السمعاني والبغوي رحمهما الله.

لكن هنا اعتراض، وهو أن هذا الإشكال لم يورده الأشاعرة فقط، بل قد أورده أهل السنة والجماعة، وظاهر كلامهم أن الإشكال لغوي لا عقدي، وعليه فلا يكفي هذا القول في دفع الإشكال والله أعلم، فنكمل النظر في الأقوال التالية.

الثالث: أن تقدم العبادة علىٰ الاستعانة من باب تقديم الوسيلة قبل طلب الحاجة، وهذا قول الزمخشري[٢]، وعنده أن الاستعانة لفظ عام يتناول كل مستعان عليه، ومنه طلب الهداية إلىٰ الصراط المستقيم، فكأنهم تقدموا إلىٰ ربهم بالوسيلة وهي العبادة قبل أن يطلبوا منه الإعانة علىٰ الهداية.

وهذا القول هو الجواب الرابع من أجوبة الكرماني[٣].

ويُعترض عليه: بأنه خلاف الظاهر، فالظاهر أن المؤمنين يطلبون الاستعانة علىٰ العبادة، لا العكس، ويطلبون أيضًا الهداية إلىٰ الصراط، طلبًا آخر منفردًا عن الأول؛ وهذا ما أشار إليه الزمخشري نفسه قائلًا: «والأحسن أن تراد الاستعانة به وبتوفيقه علىٰ أداء العبادة»[٤].

---

(١) التعليقات البازية علىٰ شرح الطحاوية لابن باز (٢/ ١٠٢٥) بتصرف يسير.

(٢) الكشاف (١/ ٢٩).

(٣) غرائب التفسير (١/ ١٠٢).

(٤) الكشاف (١/ ٢٩).

الرابع: أن التقدير: إياك نعبد، وإياك نستعين علىٰ عبادة أخرىٰ نستأنفها، وهذا الجواب ذكره الكرماني ضمن أجوبته الأربعة(١).

وهذا جواب صحيح إلا أنه قد يُعترض عليه: بأن الأصل عدم تقدير عبادة أخرىٰ، والظاهر أن الاستعانة علىٰ العبادة المذكورة نفسها.

الخامس: أن حقه التقديم وأُخِّرَ للفاصلة، فإن الآي فواصل تجري مجرىٰ القوافي للشعر، وهذا ذكره الكرماني أيضًا(٢).

وهذا جواب ضعيف، وقد رد كثير من أهل العلم هذا التعليل في آيات كثيرة، منهم:

الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مواضع من تفسيره، منها أنه لما فسّر قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ﴿٢١﴾﴾ [فاطر: ١٩-٢١]، وذكر فوائد في التقديم والتأخير، قال: «وفي مثل هذا يقول المفسرون إنه لتواخي أواخر الآي، وهو ضعيف لأن تواخي الأواخر راجع إلىٰ السجع، ومعجزة القرآن في المعنىٰ لا في مجرد اللفظ»(٣).

ومنهم أيضًا البقاعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قال: «فعلىٰ الإنسان - إذا خفي عليه أمر - أن يقول: لا أعلم، ولا يظن أنه رُتِّبَ شيء من هذا الكتاب العزيز لأجل الفواصل، فلذلك أمر لا يليق بكلام الله تعالىٰ»(٤).

السادس: أُخرت الاستعانة لأن المقصود بها الاستعانة علىٰ إتمام العبادة،

---

(١) غرائب التفسير (١/ ١٠٢).

(٢) غرائب التفسير (١/ ١٠٢).

(٣) التفسير الكبير (٢٦/ ٢٣٢).

(٤) نظم الدرر (٣/ ٤٠٧).

فكأن المصلي يقول: شرعتُ في العبادة، فأستعين بك علىٰ إتمامها، وهذا الجواب أورده الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ(١).

وأورد جوابًا آخر: وهو أن المراد بالاستعانة: الاستعانة علىٰ الخشوع وحضور القلب في الصلاة. وهو داخل في الجواب السابق لأن حضور القلب من تمام العبادة وكمالها.

وكذلك يقال في جوابه الأخير: وهو أن الاستعانة يقصد بها إزالة العجب من النفس عقب العبادة. فهو داخل في الجواب الأول.

وهذا جواب صحيح أيضًا، لكن يُعترض عليه: بأن الاستعانة مطلوبة في ابتداء العبادة قبل كونها مطلوبة في إتمامها، فيبقىٰ الإشكال قائمًا.

السابع: أنه قُدِّمَ ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾لأنه المقصود لنفسه، وأُخِّر ﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾لأنه وسيلة إلىٰ ذلك، والمقاصد مقدمة علىٰ الوسائل، كما أن العبادة تقرب لله تعالىٰ وحق له، والاستعانة لنفع المخلوق، فالاهتمام بحق الخالق جَلَّ جَلَالُهُ أحرىٰ وأجدر بالتقديم؛ وهذا قول ابن تيمية وابن القيم وابن كثير وأبي السعود والشوكاني والسعدي وابن عاشور(٢) رحمهم الله جميعًا.

وقد أفاض ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في ذكر أسرار تقديم ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾علىٰ ﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾، وهي تدل علىٰ تدبرٍ وفهمٍ لكتاب الله عَزَّوَجَلَّ، قد أوتيه رَحِمَهُ اللَّهُ، وهذه الأسرار داخلة في هذا الجواب ومتفرعة عنه، فأذكرها إجمالًا، وهي:

١- أن ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾متعلق بألوهيته واسمه (الله)، بينما﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ متعلق

---

(١) التفسير الكبير (١/ ٢١٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٢٢/ ٣٨٥)، مدارج السالكين (١/ ٥٩)، تفسير ابن كثير (١/ ٢٠٧)، إرشاد العقل السليم (١/ ١٧)، فتح القدير (١/ ٨٩)، تيسير الكريم الرحمن (ص٢٨)، التحرير والتنوير (١/ ١٨٦).

بربوبيته واسمه (الرب)، كما قدم اسم (الله) علىٰ (الرب) في أول السورة.

٢- أن ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ قسْمُ (الرب)، فكان من الشطر الأول، الذي هو ثناء علىٰ الله تعالىٰ، لكونه أولىٰ به، و ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ قسم العبد، فكان من الشطر الذي له، وهو باقي السورة.

٣- أن العبادة المطلقة تتضمن الاستعانة من غير عكس، والاستعانة جزء من العبادة من غير عكس.

٤- أن الاستعانة طلب منه، والعبادة طلب له.

٥- أن العبادة لا تكون إلا من مخلص، والاستعانة تكون من مخلص ومن غير مخلص.

٦- أن العبادة حقه الذي أوجبه عليك، والاستعانة طلب العون علىٰ العبادة، وهو بيان صدقته التي تصدق بها عليك؛ وأداء حقه أهم من التعرض لصدقته.

٧- أن العبادة شكر نعمته عليك، والله يحب أن يشكر، والإعانة فعله بك وتوفيقه لك، والشكر سبب للإعانة.

٨- أن ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ له، و ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ به، وما له مقدم علىٰ ما به، لأن ما له متعلق بمحبته ورضاه، وما به متعلق بمشيئته، وما تعلق بمحبته أكمل مما تعلق بمجرد مشيئته.

ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «فهذه الأسرار يتبين بها حكمة تقديم ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ علىٰ ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾»(١).

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن القول الراجح هو القول الأخير، وهو أنه قُدِّمَ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ لأنه المقصود لنفسه، وأُخِّر ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ لأنه وسيلة إلىٰ ذلك.

---

(١) مدارج السالكين (١/ ٦٠).

لاسيما مع دخول الأوجه العظيمة التي ذكرها ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيه، وبهذا يزول الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

الثالث: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ [الفاتحة: ٦]

❖ أولًا: نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويقال: ما معنىٰ سؤال المسلمين الهداية في قولهم: (اهدنا) وهم مهتدون؟»(١).

وممن أورد الإشكال: أبو الليث السمرقندي، والسمعاني، وزين الدين الرازي، والفخر الرازي، وابن تيمية، وابن جزي، وابن القيم، وابن كثير، وزكريا الأنصاري(٢).

❖ ثانيًا: تحرير محل الإشكال:

مقام الدعاء والطلب والسؤال من أعظم المقامات التي يتصف فيها المؤمن بغاية الأدب والخضوع والتذلل لربه جَلَّ جَلَالُهُ، ويتجنب اللغو والهذر وما لا فائدة فيه، وقد علمّه الله عَزَّوَجَلَّ كيف يدعو أفضل الدعاء، وكيف يسأل أحسن المسألة، ومن ذلك تعليمُه له سؤالَه الهدايةَ في الصلاة، وهذا من أعظم الأدعية، ومعلوم أن العبد إذا آمن فقد اهتدىٰ، فإذا سأل الله الهداية وهو متصف بها قد يتوهم متوهم أن

---

(١) البسيط (١/ ٥٢١).

(٢)انظر: تفسير السمرقندي (١/ ٨٢)، تفسير السمعاني (١/ ٣٨)، أنموذج جليل (ص٢)، التفسير الكبير (١/ ٢١٧)، مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ١٠٧) (١٤/ ٣٧)، التسهيل (١/ ٤٦)، بدائع الفوائد (٢/ ٤٤٨)، تفسير ابن كثير(١/ ٢١٣)، فتح الرحمن (ص١٤١).

هذا السؤال لايليق بهذا المقام، لأنه يصبح كتحصيل حاصل، فوقع الإشكال.

❖ ثالثا: دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا الإشكال بأجوبة(١):

الأول: أنه قد تعرض للعارف شبه ينتقل بها إلىٰ الجهل، فيحسن أن يسأل اللطيفة التي يتمسك معها بالمعرفة، ولا ينتقل إلىٰ الجهالة.

الثاني: أنهم لما كانوا لا يعلمون ما يكون منهم في المستأنف، حسن أن يسألوا الهداية علىٰ وجه التثبيت لما هم عليه من الحق، لأن الهداية قد لا تكون من الضلالة بل تكون بمعنىٰ التوفيق والتثبت.

الثالث: نقله عن بعض الأصحاب: وهو أن المقصود هنا طلب تجدد الهداية لأنها عرض لايبقىٰ زمانين، فيسأل الله أن يخلق له مثلها في المستقبل.

- **تحرير معنىٰ** ﴿ ٱهْدِنَا﴾ [الفاتحة: ٦]:

قبل ذِكْر أقوال العلماء وأجوبتهم عن هذا الإشكال لابد من **تحرير معنىٰ الهداية** في هذه الآية، لأن قول المفسر مبني علىٰ معنىٰ الهداية عنده، فأقول:

فسر أهل السنة والجماعة الهدايةَ هنا بنوعيها، وهما: هداية التوفيق والإلهام والسداد، وهداية الدلالة والبيان والإرشاد(٢)، وقد يُعبر عنهما: بهداية العمل، وهداية العلم(٣).

---

(١) التفسير البسيط (١/ ٥٢١).

(٢) انظر: جامع البيان (١/ ١٦٥)، مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (١٠/ ٣٧)، بدائع الفوائد لابن القيم (٢/ ٣٢)، تفسير ابن كثير (١/ ٢٠٩)، تفسير الفاتحة والبقرة لابن عثيمين (١/ ١٦).

(٣) انظر: تفسير الفاتحة والبقرة لابن عثيمين (١/ ١٦).

وقد اقتصر الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ وكثير من المفسرين علىٰ المعنىٰ الثاني[1]، وفي هذا قصر لمعنىٰ الآية علىٰ بعض معانيها بدون دليل، بل الدليل والقواعد التفسيرية تدل علىٰ خلافه.

فقوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٢٥٨﴾ [البقرة: ٢٥٨] لا يمكن القول بأن المراد: لا يُبين، لأن البيان قد حصل لجميع المكلفين[2]، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَهَدَيۡنَٰهُ ٱلنَّجۡدَيۡنِ ١٠﴾ [البلد: ١٠]. بل إن هذا يدل علىٰ أن حمل معنىٰ **الهداية علىٰ هداية التوفيق أقرب** والله أعلم.

وأما القواعد التفسيرية فالقاعدة تنص علىٰ أنه: يجب حمل نصوص الوحي العامة علىٰ العموم[3]، ومتىٰ أمكن حمل الآية علىٰ معنىٰ كلي شامل يجمع التفسيرات وجب المصير إليه.

وإذا احتملت الكلمة وجوهًا لم يكن لأحد صرف معناها إلىٰ بعض الوجوه دون بعض إلا بحجة[4].

وكذلك مما يدل علىٰ خطأ هذا القول: أن هؤلاء المفسرين الذي حملوا معنىٰ الهداية علىٰ هداية الدلالة والإرشاد، قد ناقضوا أنفسهم حينما أجابوا عن هذا الإشكال بأن المراد والمطلوب هو: الثبات والاستمرار علىٰ هذه الهداية، أو الزيادة منها.

فيقال لهم: إذا كانت الهداية بمعنىٰ الدلالة والإرشاد والبيان فلا معنىٰ لطلب

---

(١) انظر: الكشف والبيان (١/ ١١٨)، تفسير السمعاني (١/ ٣٨)، معالم التنزيل (١/ ٦)، الجامع للقرطبي (١/ ٢٢٦)، المحرر الوجيز (ص٤٤)، البحر المحيط (١/ ١٤٨).

(٢) انظر: جامع البيان (١/ ١٦٧).

(٣) قواعد الترجيح (٢/ ٥٢٧).

(٤) قواعد التفسير (٢/ ٧٩٥).

الثبات والاستمرار عليها، لأن البيان قد حصل علىٰ أكمل وجه بإنزال القرآن، وإرسال النبي ﷺ، ولا معنىٰ لطلب الزيادة منها كذلك، لأنه قدح في بيان القرآن وبيان النبي ﷺ، فمن طلب زيادة البيان من الله تعالىٰ فقد اتهم بيان القرآن وبيان النبي ﷺ بالنقص، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾﴾ [العنكبوت: ٥١].

إلا أن يقال: إن طلب البيان والإرشاد يصح ممن لم يتبيّن له الحق، أو لم يبلغه شيء منه، فيطلب البيان، ثم إذا حصل له طلب التوفيق إليه، لأن تاركي الحق ومفارقيه علىٰ قسمين:

الأول: من لم يتبين له الحق كله أو بعضه. الثاني: تبيّن له الحق لكن لم يوفق إليه.

وقد يكون لعقيدة المفسر أثر في ذلك، أعني حمل معنىٰ الهداية علىٰ الإرشاد دون التوفيق، فإن القدرية[1] والجبرية[2] قد ضلوا في هذه المسألة،

---

(١) قال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لأنهم - أي القدرية - يعتقدون أن إرادة الإنسان كافية في صدور أفعاله منه، طاعة كانت أو معصية، لأن الإنسان عندهم خالق لأفعاله، فهو غير محتاج في صدورها عنه إلىٰ ربه، وقد أكذبهم الله تعالىٰ في هذه الآية إذ سألوه الهداية إلىٰ الصراط المستقيم، فلو كان الأمر إليهم والاختيار بيدهم دون ربهم لما سألوه الهداية...». الجامع (١/ ٢٣٠).

(٢) قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الجبرية زعمت أنه سبحانه إذا قدّر قدرًا، أو علم شيئًا فإنه لايغيره بعد هذا» شفاء العليل (١/ ٢٨٩)، ومقتضىٰ هذا عندهم أن الله تعالىٰ ما دام قد كتب فلانًا مهتديًا، وفلانًا ضالًا، فهو لا يغير هذا فلا حاجة لسؤال الله هداية التوفيق، وهذا خلاف فهم الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، فقد كان عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ يقول في دعائه: «اللهم إن كنت كتبتني شقيًا، فامحني واكتبني سعيدًا فإنك تمحو ما تشاء وتثبت» رواه ابن جرير (١٣/ ٥٦٤) وغيره. قال ابن القيم: «سبق المقادير لايقتضي ترك الأعمال». شفاء العليل (١/ ١١٧)، أقول: فلعل عقيدة الجبرية هي التي حملت =

وفسروا الهداية والتوفيق بما يوافق عقائدهم. ومن وافقهم من أهل السنة في بعض ذلك فقد وقع منه عرضًا وتقليدًا لا قصدًا، لأنه نظر إلىٰ المعنىٰ اللغوي وغفل عن المعنىٰ الشرعي. والله أعلم.

ولا عجب من تأثير العقيدة في مثل هذه المسألة الدقيقة وهي مسألة الهدىٰ والضلال، فإنها من أدق مسائل القدر، وفيها تزل أقدام وتضل أفهام، نسأل الله السلامة والعافية، لذا قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ عن باب الهدىٰ والضلال: «هو قلب أبواب القدر ومسائله»[1].

وذكر أن الهدى أربع مراتب:

الأولىٰ: الهدىٰ العام وهو هداية كل نفس إلىٰ مصالح معاشها.

الثانية: هداية البيان والدلالة والتعليم والدعوة.

الثالثة: هداية التوفيق.

الرابعة: الهداية يوم المعاد إلىٰ طريق الجنة والنار[2].

ثم شنّع رَحِمَهُ اللَّهُ علىٰ من حمل قوله: ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ ﴾ [الفاتحة: ٦] علىٰ معنىٰ البيان والدلالة والإرشاد، فقال: «وتأويل بعضهم هذه النصوص علىٰ أن المراد بها هداية البيان والتعريف، لا خلق الهدىٰ في القلب فإن الله سبحانه لا يقدر علىٰ ذلك عند هذه الطائفة، وهذا التأويل من أبطل الباطل، فإن

= كثيرًا من المفسرين علىٰ الاقتصار علىٰ هداية البيان دون التوفيق، لاسيما وأكثرهم أشعري العقيدة، والأشاعرة جبرية متوسطة، والجبرية المتوسطة تعني أنه مختار في الظاهر لكنه مجبور في الباطن. انظر: مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (٦/ ٥٥) (١٣/ ٢٢٨)، شرح الطحاوية للشيخ صالح آل الشيخ (١/ ٤١٩).

(١) شفاء العليل (١/ ٢٢٩).

(٢) المرجع السابق.

الله سبحانه يخبر أنه قسم هدايته للعبد إلىٰ قسمين: قسم لا يقدر عليه غيره، وقسم مقدور للعباد، فقال في القسم المقدور للبشر: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ ۝٥٢﴾ [الشورىٰ: ٥٢] وقال في غير المقدور للغير: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦]»[١].

وقد سبق ابنَ القيم إلىٰ هذا شيخُه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ وقد أخرتُ كلامه لينتظم كلام ابن القيم مع سابقه، فقد قال ابن تيمية: «وهذه الهداية المطلوبة من الله، لا يَقدِرُ عليها إلاّ الله»[٢]، وقال: «الهداية المشتركة حاصلة لا تحتاج أن تسأل، وإنما تسأل الهداية التي خص بها المهتدين»[٣].

إذا تحرر هذا فأنتقل إلىٰ ذكر أقوال العلماء في الجواب عن هذا الإشكال.

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب جمهور المفسرين عن هذا الإشكال بأن المراد والمطلوب هنا: هو سؤال الله تعالىٰ التثبيت والدوام والاستمرار علىٰ هذه الهداية إلىٰ الممات، أو الزيادة منها[٤].

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: فكيف يسأل المؤمن الهداية في كل وقت من صلاة وغيرها، وهو متصف بذلك؟ فهل هذا من باب تحصيل الحاصل أم لا؟

---

(١) شفاء العليل (١/ ٢٧١).

(٢) جامع المسائل له (٢/ ٧٥).

(٣) منهاج السنة النبوية (٣/ ٢٦٣).

(٤) انظر: جامع البيان (١/ ١٦٥)، تفسير السمرقندي (١/ ٨٢)، الهداية لمكي (١/ ١٠٩)، الكشف والبيان (١/ ١١٨)، تفسير السمعاني (١/ ٣٨)، معالم التنزيل (١/ ٦)، الكشاف (١/ ٣٠)، أنموذج جليل (ص٢)، التسهيل لابن جزي (١/ ٤٦)، البحر المحيط (١/ ١٤٨)، تفسير ابن كثير (١/ ٢١٣)، فتح الرحمن (ص١٤١).

فالجواب: أن لا، ولولا احتياجه ليلا ونهارا إلىٰ سؤال الهداية لما أرشده الله إلىٰ ذلك؛ فإن العبد مفتقر في كل ساعة وحالة إلىٰ الله تعالىٰ في تثبيته علىٰ الهداية، ورسوخه فيها، وتبصره، وازدياده منها، واستمراره عليها... - ثم قال -: وليس من باب تحصيل الحاصل، لأن المراد: الثبات، والاستمرار والمداومة علىٰ الأعمال المعينة علىٰ ذلك»(١).

وأما أجوبة الواحدي: فالأول والثاني يعودان إلىٰ هذا القول، لأن سؤال الله تعالىٰ اللطيفة التي يتمسك بها يفيد الثبات، وألطاف الله تعالىٰ علىٰ عبده لا تعد ولاتحصىٰ، وهداية الله تعالىٰ لعبده من لطفه به سبحانه.

وأما القول الثالث: وهو أن المراد تجديد الهداية، فغير صحيح، لأنه مبني علىٰ عقيدته الأشعرية وهي: أن الهداية عرض(٢) لايبقىٰ في الزمان الثاني، فهو يسأل أن تُجَدَّدَ له الهداية، وهذا المذهب ردّه أهل السنة، قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما قولكم: إن العرض لا يبقىٰ زمانين فهذا شيء انفردتم به من بين سائر العقلاء، وكابرتم به الحس لتنجوا بالمغاليط عن هذه الإلزامات المفحمة، ثم إنكم تقولون بتجدد أمثاله فهذا هو معنىٰ بقاء العرض»(٣).

وقال: «وكذلك الذين قالوا بأن العرض لا يبقىٰ زمانين خالفوا الحس وما يعلمه العقلاء بضرورة عقولهم؛ فإن كل أحد يعلم أن لون جسده الذي كان لحظة

---

(١) تفسيره (١/ ٢١٣).

(٢) قال ابن تيمية: «أهل اللغة قالوا: العرض بالتحريك ما يعرض للإنسان من مرض ونحوه... ثم قال: لفظ العرض مشترك بين ما ذكر من معناه في اللغة وبين معناه في عرف أهل الكلام فإن معناه - عند من يسمي العلم والقدرة مطلقا عرضا - ما قام بغيره كالحياة والعلم والقدرة والحركة، والسكون ونحو ذلك. وآخرون يقولون: هو ما لا يبقىٰ زمانين». مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٢١٥).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٤١).

هو هذا اللون، وكذلك لون السماء والجبال والخشب والورق وغير ذلك.

ومما ألجأهم إلىٰ هذا ظنهم أنهما لو كانا باقيين لم يمكن إعدامهما، فإنهم حاروا في إفناء الله الأشياء إذا أراد أن يفنيها كما حاروا في إحداثها، وحيرتهم في الإفناء أظهر. هذا يقول: يخلق فناء لا في محل فيكون ضدا لها فتفنىٰ بضدها. وهذا يقول: يقطع عنها الأعراض مطلقا أو البقاء الذي لا تبقىٰ إلا به فيكون فناؤها لفوات شرطها.

ومن أسباب ذلك ظنهم أو ظن من ظن منهم أن الحوادث لا تحتاج إلىٰ الله إلا حال إحداثها لا حال بقائها وقد قالوا: إنه قادر علىٰ إفنائها. فتكلفوا هذه الأقوال الباطلة»[(١)].

فتبين بهذا الكلام الدقيق بطلان هذا القول، والله أعلم.

وممن أجاب عن هذا الإشكال: الفخر الرازي، وابن تيمية، وابن القيم رحمهم الله.

قال الفخر الرازي رَحِمَهُ اللهُ: «لقائل أن يقول: المصلي لا بد وأن يكون مؤمنا، وكل مؤمن مهتد، فالمصلي مهتد، فإذا قال: «اهدنا» كان جاريا مجرىٰ أن من حصلت له الهداية فإنه يطلب الهداية، فكان هذا طلبا لتحصيل الحاصل، وإنه محال، والعلماء أجابوا عنه من وجوه»[(٢)]، وملخص هذه الوجوه مايلي:

الأول: أن المراد: طلب الهداية إلىٰ صراط الأولين في تحمل المشاق العظيمة لأجل مرضاة الله تعالىٰ.

الثاني: أن المراد: الهداية إلىٰ الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في كل

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٦/ ٢٧٥).

(٢) التفسير الكبير (١/ ٢١٧).

الأخلاق وفي كل الأعمال.

الثالث: أن المؤمن قد يعرف الله بدليل واحد، فيطلب الأدلة الكثيرة علىٰ معرفته سبحانه[١].

الرابع: أن المراد بذلك: الهداية إلىٰ الإقبال علىٰ الله تعالىٰ بقلبه وفكره وذكره، والانشغال عما سواه.

الخامس: أن المراد: الهداية إلىٰ الطريق الموصل إلىٰ الجنة، المنجي من إغواء الأعداء.

والناظر في هذه الأقوال يجد أنها ترجع إلىٰ أمر واحد، وهو طلب هداية خاصة، ليست تلك الهداية التي هو متصف بها، لذا كان يقول: «وعلىٰ هذا التقدير فالسؤال زائل».

أما ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله فنظرا إلىٰ هذه الآية من منظار آخر عجيب جدًا، ينبئ عن فهم دقيق ونظر ثاقب.

فنظرا إلىٰ السعة في معنىٰ الصراط، وإلىٰ أنواع الهدايات المطلوبة، وتأثير الأسباب؛ فابن تيمية يرىٰ أن المراد بالصراط: العمل بما أمر الله به، وترك ما نهىٰ الله عنه، فدخل في ذلك الدين كله، وهذا قول ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٢] وغيره من المحققين[٣].

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فيقولون: المؤمن قد هدي إلىٰ الصراط المستقيم فأيّ فائدة في

---

(١) قد يكون هذا من التكلف، فإن معرفة الله مغروسة في الفِطر لا تحتاج إلىٰ تطلّب أدلة كثيرة عليها.

(٢) جامع البيان (١/ ١٧١).

(٣) انظر: المحرر الوجيز (ص٤٥)، الجامع للقرطبي (١/ ٢٢٧)، بدائع الفوائد (٢/ ٤٥٢) تفسير ابن كثير (١/ ٢١٣).

طلب الهدىٰ؟ ثم يجيب بعضهم: بأن المراد ثبتنا علىٰ الهدىٰ... ويقول بعضهم: زدني هدىٰ، وإنما يوردون هذا السؤال لعدم تصورهم الصراط المستقيم الذي يطلب العبد الهداية إليه؛ فإن المراد به العمل بما أمر الله به وترك ما نهىٰ الله عنه في جميع الأمور»[١]، ثم بَيّن أن العبد إذا أقر بالنبي ﷺ، وأقر بأن القرآن حق كان هذا هدىٰ مجملًا، وإيمانًا مجملًا، فهو بحاجة إلىٰ الإيمان التفصيلي والهدىٰ التفصيلي إلىٰ جزئيات الدين.

وأيضًا ألمح إلىٰ أمر مهم جدًا، وهو أن الصراط المستقيم وإن كان واضحًا بينًا إلا أن هناك أسبابًا جعلها الله عز وجل لحكم عظيمة، قد تقود العبد إليه وقد تصرفه عنه، فمسألة الهداية إليه ليست بالأمر اليسير، بل هي بالغة حد الضرورة.

فقال رحمه الله: «وأما سؤال من يقول: فقد هداهم إلىٰ الإيمان فلا حاجة إلىٰ الهدىٰ، وجواب من يجيب: بأن المطلوب دوام الهدىٰ، فكلام من لم يعرف حقيقة حال الأسباب وما أمر به، فإن الصراط المستقيم أن تفعل في كل وقت ما أمرت به في ذلك الوقت، من علم وعمل، ولا تفعل ما نهيت عنه وهذا يحتاج إليه في كل وقت... ثم قال: نعم، حصل له هدىٰ مجمل فإن القرآن حق ودين الإسلام حق والرسول ونحو ذلك ولكن هذا الهدىٰ المجمل لا يعينه إن لم يحصل له هدىٰ مفصل في كل ما يأتيه»[٢].

ثم بيّن أن الإنسان خلق ظلومًا جهولًا، فإن لم يكن معه علم مفصل وعدل مفصل وإرادة جازمة لفعل المأمور وترك المحظور، خرج عن الصراط المستقيم.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ١٠٧).

(٢) جامع الرسائل لابن تيمية (١/ ٩٩).

وفصّل ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في أنواع الهدايات، فمن حصّلها وجمعها فحينئذٍ يكون سؤاله الهداية سؤال تثبت ودوام، فقال: «فإن قيل: كيف يطلب التعريف والبيان وهو حاصل له وكذلك الإلهام والتوفيق؟ قيل هذه هي المسألة الثامنة عشرة وقد أجاب عنها من أجاب بأن المراد التثبيت ودوام الهداية، ولقد أجاب وما أجاب، وذكر فرعًا لا قوام له بدون أصله، وثمرةً لا وجود لها بدون حاملها، ونحن نبيّن بحمد الله أن الأمر فوق ما أجاب به وأعظم من ذلك بحول الله.

فاعلم أن العبد لا يحصل له الهدىٰ التام المطلوب إلا بعد ستة أمور وهو محتاج إليها حاجة لا غنىٰ له عنها...»[1] ثم ذكر هذه الأمور الستة - وهي ترجع إلىٰ ما ذكر ابن تيمية قبل قليل - فجعل ثلاثة منها أصولًا، وثلاثة فروعًا.

فالأصول هي:

الأول: معرفته في جميع ما يأتيه بكونه محبوبًا للرب تعالىٰ، وما يذره بكونه مغضوبا له مسخوطا عليه.

الثاني: الإرادة الجازمة لفعل الأوامر، وترك النواهي.

الثالث: القيام به فعلًا وتركًا.

ويتبعها ثلاثة فروع عنها وهي:

الأول: أمور هدي إليها مجملًا فيحتاج إلىٰ الهداية إلىٰ تفاصيلها.

الثاني: أمور هدي إليه من وجه دون وجه، فهو محتاج إلىٰ تمام الهداية فيها.

الثالث: أمور هدي إليها تفصيلًا من جميع وجوها، فهو محتاج إلىٰ الاستمرار والدوام عليها، وهذا الأخير هو قول الجمهور كما سبق، فصار مجموعها ستة أمور.

---

(١) بدائع الفوائد (٢/ ٤٤٨).

ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «يتعلق بالماضي أمر سابع، وهو أمور وقعت منه علىٰ غير جهة الاستقامة فهو محتاج إلىٰ تداركها بالتوبة منها، وتبديلها بغيرها، **وإذا كان كذلك فإنما يقال كيف يسأل الهداية وهي موجودة له ثم يجاب عن ذلك بأن المراد التثبيت والدوام عليها** إذا كانت هذه المراتب حاصلة له بالفعل فحينئذ يكون سؤاله الهداية سؤال تثبيت ودوام فأما إذا كان ما يجهله أضعاف ما يعلمه وما لا يريده من رشده أكثر مما يريده ولا سبيل له إلىٰ فعله إلا بأن يخلق الله فاعليه فيه فالمسؤول هو أصل الهداية علىٰ الدوام تعليما وتوفيقا وخلقا للإرادة فيه وإقدارا له وخلقا للفاعلية وتثبيتا له علىٰ ذلك»[1].

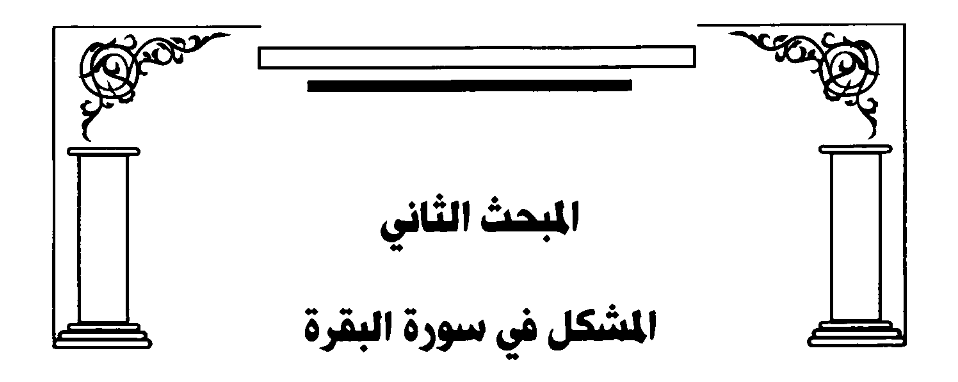
وبهذا التحقيق يكون ابن القيم قد لَمَّ شعث الكلام، وأَتَمَّ نَظْمَ العقد، وأخرجه بأحسن حُلة؛ فرحمه الله رحمة واسعة وجميع علماء المسلمين.

❖ الترجيح:

يتضح مما سبق أن قول الجمهور بأن المراد والمطلوب هنا: هو سؤال الله تعالىٰ التثبيت والدوام والاستمرار علىٰ هذه الهداية إلىٰ الممات، أو الزيادة منها، وقول الفخر الرازي يلتقيان مع قول ابن تيمية وابن القيم، ولا تعارض بين الأقوال والحمد لله، إلا أن الجمهور ذكروا الفرع، وابن تيمية وابن القيم ذكرا الأصل الذي ينبني عليه ذلك الفرع، وبهذا زال الإشكال والحمد لله.

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٤٥٠).



المبحث الثاني
المشكل في سورة البقرة

وفيها المواضع التالية:

الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ١﴾ [البقرة: ١].

❖ **أولًا: نص الإشكال:**

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: كيف كتبوا في المصحف هذه الحروف موصولة، والهجاء منقطع لا يتصل بعضه ببعض؟»[(١)].

وممن ذكر هذا الإشكال: ابن الأنباري رَحِمَهُ اللَّهُ حيث قال: «إن قال قائل: كيف كتبوا في المصحف (ألم، و ألمر، وألر) موصولًا، والهجاء مقطع لاينبغي أن يتصل بعضه ببعض، لأنك لو قال لك قائل: ما هجاء (زيد)؟ لكنت تقول: زاي، ياء، دال، وتكتبه مقطعًا لتفرق بين هجاء الحرف وبين قراءته؟»[(٢)].

وكذلك الزركشي رَحِمَهُ اللَّهُ حيث قال: «كتبوا (الم، والمر، والر، موصولا، إن قيل: لم وصلوه والهجاء مقطع لا ينبغي وصله...؟»[(٣)].

---

(١) البسيط (٢/ ٢٦).

(٢) إيضاح الوقف والابتداء (ص٢٥٢)، ولعل الواحدي نقل عنه السؤال والجواب، وانظر: معاني القرآن للفراء (١/ ٩)، مجاز القرآن لأبي عبيدة (ص٢٤)، القطع والائتناف للنحاس (ص٣٠).

(٣) البرهان في علوم القرآن (١/ ٤٣٠).

❖ تحرير محل الإشكال:

الحروف المقطعة في بداية السور حروف هجاء، والعادة أن الكتابة تتبع اللفظ، لذا كانت العرب تكتب حروف التهجي مقطعة، وتنطقها بالوقف علىٰ آخرها، قال الأخفش: «العرب تقول في حروف المعجم كلها بالوقف إذا لم يدخلوا حروف العطف، فيقولون: ألف با تا ثا...»[(١)].

فلما جاءت هذه الحروف علىٰ خلاف عادة العرب، حصل الإشكال ووقع التساؤل الذي أورده الواحدي.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال فقال: «لأنه لم يُقصد به الهجاء، إنما هي حروف اجتمعت يراد بكل حرف منها معنىٰ، فهي وإن كانت في صورة الهجاء فإن تحتها معاني، فكانت من هذا الوجه في معنىٰ الكلمات الموصولة[(٢)]».

وهذا ما أجاب به ابن الأنباري[(٣)] قبله، وكذلك الزركشي[(٤)].

❖ دراسة هذا القول:

هذا القول مبني علىٰ مسألتين:

الأولىٰ: رسم المصحف، والثانية: معنىٰ الحروف المقطعة.

المسألة الأولى: رسم المصحف:

رُسِمَ المصحف بالرسم العثماني: وهو الرسم المخصوص الذي كتبت به

---

(١) معاني القرآن (١/ ١٩).

(٢) البسيط (٢/ ٢٦).

(٣) إيضاح الوقف والابتداء (ص٢٥٢).

(٤) البرهان (١/ ٤٣٠).

حروف القرآن وكلماته أثناء كتابة القرآن الكريم بين يدي النبي ﷺ ومن خلال الجمع الذي تم له في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، في صحائف، والنَسْخ الذي تم في عهد عثمان رضي الله عنه في المصاحف[١].

وقد ألف العلماء في رسم المصحف مؤلفات عدة[٢]، وبينوا أنه يختلف عن الرسم الإملائي القياسي المعروف اليوم، وأن الصحابة رضي الله عنهم قد كتبوا المصحف علىٰ رسم معين معروف لديهم[٣].

وعلىٰ هذا: فإنه لا تصح محاكمة خط الصحابة ورسمهم للمصحف وقواعد هجائهم إلىٰ غيرها من الخطوط والرسوم وأنواع الهجاء[٤]، لاسيما وأن رسم الصحابة وهجاءهم لايزال فيه بعض الأسرار لم تُعلم إلىٰ اليوم، ولم تتبين علة الرسم في بعض المواضع، واختلافها في مواضع أخر؛ وانتقاد ذلك مزلة قدم وقع فيها بعض العلماء[٥].

---

(١) مزايا الرسم العثماني د. طه عابدين (ص٢٩)، وانظر: مناهل العرفان للزرقاني (١/ ٣٦٩).

(٢) منها: مرسوم الخط لابن الأنباري، وكتاب المصاحف لابن أبي داود السجستاني، وهجاء مصاحف الأمصار للمهدوي، والمقنع لأبي عمرو الداني، والوسيلة إلىٰ كشف العقيلة للسخاوي وشرح فيه منظومة الشاطبي عقيلة أتراب القصائد وغيرها.

(٣) جاء في قرار هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية رقم ٧١ بتاريخ ٢١/ ١٠/ ١٣٩٩هـ ما نصه: ثبت أن كتابة المصحف بالرسم العثماني كانت في عهد عثمان رضي الله عنه، وأنه أمر كتبة المصحف أن يكتبوه علىٰ رسم معين، ووافقه الصحابة، وتابعهم التابعون ومن بعدهم إلىٰ عصرنا هذا.

(٤) قال د. غانم قدوري في كتابه: رسم المصحف، دراسة لغوية تاريخية (ص١٩٧): «كتب الصحابة رضي الله عنهم المصاحف بما كان متعارف عليه في زمنهم من قواعد الهجاء وأصول الرسم بما لا يحتم توحيد القاعدة واطرادها»، وانظر: المحرر في علوم القرآن د. مساعد الطيار (ص٢٣٨).

(٥) كما وقع للفراء - عفا الله عنه - فقد قال في معاني القرآن (١/ ٤٣٩): «وقوله: ﴿وَلَأَوْضَعُوا۟ خِلَٰلَكُمْ﴾ [التوبة: ٤٧] الإيضاع: السير بين القوم، وكتبت: بلام ألف وألف بعد ذلك (يعني: =

المسألة الثانية: معنى الحروف المقطعة:

هذه المسألة من المسائل التي كثر الاختلاف فيها بين العلماء وهو مبسوط في كتبهم فلا حاجة إلىٰ تكراره هنا، لكن أشير إلىٰ المهم من ذلك، وهو أن الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ سرد أقوال العلماء في هذه المسألة ثم قال: «فالاختلاف في هذه الحروف كما ترىٰ، وقد ذكرت عيون أقاويل أهل التأويل، وليس يبعد أن يقال: إن جميع ما ذكر من هذه التأويلات كلها مرادة بهذه الحروف مودعة فيها، ولا تنافي في هذه الأقوال، لأنه ليس كون هذه الحروف مفاتح أسماء الله تعالىٰ بمانع أن تكون مما أقسم الله بها، ولا أن يشير بها إلىٰ مدة قوم وآجال أناس عرف الله نبيه ﷺ ذلك علىٰ الخصوص»[(١)]، وهذا هو اختيار ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ.[(٢)].

وخالفهما أخرون، فقد قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ - بعد تضعيفه لهذا القول ولأقوال أخر -: «وقال آخرون: بل إنما ذكرت هذه الحروف في أوائل السور التي ذكرت فيها بيانًا لإعجاز القرآن، وأن الخلق عاجزون عن معارضته بمثله، هذا مع أنه مركب من هذه الحروف المقطعة التي يتخاطبون بها... ولهذا كل سورة افتتحت بالحروف فلا بد أن يذكر فيها الانتصار للقرآن وبيان إعجازه وعظمته، وهذا معلوم بالاستقراء»[(٣)].

= ولأاوضعوا، كما في بعض المصاحف) ولم يكتب في القرآن لها نظير؛ وذلك أنهم لا يكادون يستمرون في الكتاب علىٰ جهة واحدة ألا ترىٰ أنهم كتبوا ﴿فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ ۝٥﴾ [القمر: ٥] بغير ياء، ﴿وَمَا تُغْنِي ٱلْآيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ﴾ [يونس: ١٠١] بالياء، وهو من سوء هجاء الأولين» اهـ. وهذا غلط كبير منه رَحِمَهُ ٱللَّهُ وتجاوز عنا وعنه.

(١) البسيط (٢/ ٢٥).

(٢) جامع البيان (١/ ٢٢٣).

(٣) تفسيره (١/ ٢٤٨) وذكر أنه اختيار ابن تيمية والمزي وغيرهما من المحققين، وانظر: تفسير ابن عثيمين (لسورتي الفاتحة والبقرة (ص٢٣).

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبين أن الإشكال مدفوع بحمد الله علىٰ احتمال كل الأقوال.

فمن اختار أن الحروف لها معنىٰ، فَدَفْعُ الإشكال كما أجاب الواحدي وقبله ابن الأنباري، وهو أنه لم يُقصد به الهجاء.

ومن اختار أنها حروف هجاء أُتي بها لبيان إعجاز القرآن، وتحدي العرب بها، وإظهار عجزهم فدفع الإشكال بأن رسم الصحابة للمصحف رسم مخصوص، لا تصح محاكمته بقواعد الرسوم الأخرىٰ.

وهذا الجواب أسلم عن المعارضة، ويمثل قاعدةً مطردة أمام كل اعتراضٍ علىٰ رسمِ حرفٍ أو كلمة من كتاب الله جَلَّجَلَالُهُ. والله أعلم.

الثاني: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢].

❖ **أولًا: نص الإشكال:**

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: كيف قال ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ وقد ارتاب فيه المرتابون؟[١]».

وقد ذكر هذا الإشكال غير واحد من المفسرين، منهم: السمعاني والزمخشري، وابن الجوزي وزين الدين الرازي، وزكريا الأنصاري، وسليمان الجمل في حاشيته علىٰ الجلالين[٢]، وكلهم أورده بنحو عبارة الواحدي.

---

(١) البسيط (١/ ٥٧).

(٢) انظر: تفسير السمعاني (١/ ٤٢) الكشاف (١/ ٤١) زاد المسير (١/ ٢٤) أنموذج جليل (ص٤) فتح الرحمن (ص١٤٦)، الفتوحات الإلهية (١/ ١٦).

أما الكرماني والفخر الرازاي، فقد ذكرا أن هذا الإشكال مما أورده الملحدون في اعتراضاتهم علىٰ القرآن، فقال الكرماني: «اعترضت الملاحدة، وقالوا: ما معنىٰ ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾؟ وقد نرىٰ من يرتاب فيه[١]».

وقال الفخر الرازي: «وهاهنا سؤالات: السؤال الأول: طعن بعض الملحدة فيه فقال: إن عنىٰ أنه لا شك فيه عندنا فنحن قد نشك فيه، وإن عنىٰ أنه لا شك فيه عنده فلا فائدة فيه»[٢].

وممن ذكر أن هذا الموضع من المواضع المشكلة عند المفسرين: شهاب الدين الخفاجي حيث قال: «وقد استشكله مهرة المفسرين»[٣]، كما أورده الشنقيطي في كتابه دفع إيهام الاضطراب مبينا أن هذه الآية مما يوهم التعارض مع آيات أخر، حيث قال: «فالآية نص في نفي كل فرد من أفراد الريب عن هذا القرآن العظيم، وقد جاء في آيات أخر ما يدل علىٰ وجود الريب فيه لبعض من الناس، كالكفار الشاكين»[٤].

❖ تحرير محل الإشكال:

كتاب الله ﷻ منزه عن أن يخالف خبرُه مخبرَه، كما أنه منزه عن التعارض المتوهم بين آياته، وهنا قد أخبر الله ﷻ أن القرآن لا ريب فيه، وهذا نفي عام لجميع أنواع الريب؛ والواقع أن بعض الناس قد يرتاب فيه، كما هو حال المشركين والمنافقين وغيرهم، وقد أثبت الله ﷻ وقوع الريب، في عدة آيات

---

(١) غرائب التفسير (١/ ١١٤).

(٢) التفسير الكبير (٢/ ٢٦٦).

(٣) حاشيته علىٰ تفسير البيضاوي المسماة: عنايه القاضي وكفاية الراضي (١/ ١٨٨).

(٤) دفع إيهام الاضطراب (ص٨).

منها قوله تعالىٰ: ﴿وَٱرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِى رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [التوبة: ٤٥] فحصل الإشكال.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بقوله: «قيل: معناه أنه حق في نفسه وصدق، وإن ارتاب المبطلون، كما قال الشاعر:

ليس في الحق يا أُمَيمةَ رَيْبٌ ... إنَّما الرَّيْبُ ما يَقُول الكَذُوبُ[1]

فنفىٰ الريب عن الحق، وإن كان المتقاصر في العلم يرتاب.

ويجوز: أن يكون خبرا في معنىٰ النهي، ومعناه: لا ترتابوا، كقوله: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧]»[2].

وقد فسر الواحدي الريب بالشك[3]، وهذا هو المروي عن السلف كما روىٰ ذلك عنهم ابن جرير[4]، إلا أن شيخ الإسلام ابن تيمية لمح من دلالة اللفظ اللغوية أمرًا آخر فقال: «ومن قال: لاريب: لا شك فهذا تقريب، وإلا فالريب فيه اضطراب وحركة... ثم قال: كما أن اليقين ضُمِّنَ السكون والطمأنينة فالريب ضمن الاضطراب والحركة»[5].

---

(١) أورده الماوردي في النكت والعيون (١/ ٦٧)، والقرطبي في الجامع (١/ ٢٤٥) ونسباه لعبدالله بن الزبعرىٰ، وعندهما: (الجهول) بدل (الكذوب)، والشاعر يخاطب امرأة ويخبرها بأن الحق ليس فيه شك واضطراب، إنما يقع الشك في كلام من عادته الكذب.

(٢) البسيط (٢/ ٥٨).

(٣) البسيط (٢/ ٣٦).

(٤) جامع البيان (١/ ٢٣١).

(٥) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٣٤٢).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب العلماء عن هذا الإشكال بأجوبة وهي كالتالي:

الأول: أن القرآن لاريب فيه أنه منزل من عند الله، فرد على المرتابين في صدق نسبته إلى الله تعالى، وذلك الريب مع أنه واقع منهم كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [البقرة: ٢٣] إلا أن الله تعالى نفاه، فلا اعتبار له أبدًا. وفيه إنزال للموجود منزلة المعدوم، فهذا الريب كأنه غير موجود لأنه ريب باطل، والباطل لا اعتبار له[١].

وهذا الجواب اختاره ابن جرير[٢]، وأورده كوجه من أوجه الجواب عن هذا الإشكال: الماتريدي، والبغوي، وابن جزي، وابن عاشور[٣].

وهذا الجواب داخل في معنى الآية لكن يُعترض عليه بأنه قصر للعام على بعض أفراده، فمجيء (لا) النافية للجنس، مع النكرة (ريب) يفيد العموم[٤]، ويفيد أبلغ أنواع النفي، كما قال الشنقيطي: «فالآية نص في نفي كل فرد من أفراد الريب عن هذا القرآن العظيم»[٥].

إذن: فمفاد هذا القول أنه عموم يراد به الخصوص، وفيه تقدير محذوف،

---

(١) انظر: التحرير والتنوير (١/ ٢٢٣).

(٢) جامع البيان (١/ ٢٣٣).

(٣) انظر: تأويلات أهل السنة (١/ ٣٧٢)، معالم التنزيل (١/ ١٢)، التسهيل (١/ ٥٠)، التحرير والتنوير (١/ ٢٢٣).

(٤) انظر: روضة الناظر لابن قدامة (٢/ ٦٦٨).

(٥) دفع إيهام الاضطراب (ص٨).

وقد رده أبو حيان، وقال: «وهذه التقادير لا يحتاج إليها»[١]، ومن القواعد المقررة أنه يجب إبقاء العام علىٰ عمومه، وحمل نصوص الوحي العامة علىٰ العموم[٢]، وإذا دار الكلام بين التقدير وعدمه، حمل علىٰ عدم التقدير لأنه الأصل[٣].

الثاني: أنه لا ريب فيه عند الله، وعند المؤمنين الذي وفقهم الله، وأما الريب عند المشركين وسائر المرتابين فلا عبرة له، وهو منزل منزلة المعدوم، لأنه باطل، كما قيل في الريب الواقع منهم في شأن إنزاله.

وهو جواب: مكي، وزين الدين الرازي وابن جزي[٤].

ولكن يعترض عليه بما اعترض علىٰ سابقه.

الثالث: أن المنفي كون القرآن متعلقًا للريب، ومظنة وسببًا له، وذلك لوضوح دلالته، وسطوع برهانه النافي للريب، فهنا حُمل المعنىٰ علىٰ التعليق والمظنة.

وقد اختار هذا الجواب الزمخشري[٥]، وتبعه آخرون[٦].

قال الزمخشري: «ما نفىٰ أنّ أحدا لا يرتاب فيه، وإنما المنفي كونه متعلقا للريب ومظنة له لأنه من وضوح الدلالة وسطوع البرهان بحيث لا ينبغي لمرتاب أن يقع فيه. ألا ترىٰ إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ

---

(١) البحر المحيط (١/ ١٦٠).

(٢) قواعد الترجيح (٢/ ٥٢٧).

(٣) انظر: قواعد الترجيح (٢/ ٤٢٣).

(٤) انظر: الهداية (١/ ١٢٨)، أنموذج جليل (ص٤)، التسهيل (١/ ٥٠).

(٥) الكشاف (١/ ٤١).

(٦) كالنسفي في مدارك التنزيل (١/ ١٠)، وزكريا الأنصاري (ص١٤٦)، وأبي السعود في إرشاد العقل السليم (١/ ٢٥)، والجمل في حاشيته علىٰ الجلالين (الفتوحات الإلهية) (١/ ١٦).

عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣]، فما أبعد وجود الريب منهم، وإنما عرفهم الطريق إلىٰ مزيل الريب»[١].

إلا أن أبا حيان رد هذا[٢]، وسيأتي كلامه في الجواب الأخير.

الرابع: أنه نفي بمعنىٰ النهي، أي: لا ترتابوا فيه.

وقد أورده كوجه من أوجه الجواب: الماتريدي، والثعلبي، وزين الدين الرازي، والبغوي وابن عطية، والقرطبي[٣]، وقد صدروه بـ(قيل)، وجوزه الواحدي[٤].

لكن: استبعده أبو حيان فقال: «وأَبْعَدَ مَنْ ذَهَبَ إلىٰ أن قوله: ﴿لَا رَيْبَ﴾ [البقرة: ٢] صيغة خبر ومعناه النهي»، وقال ابن عثيمين: «والنفي علىٰ بابه، فالجملة خبرية هذا هو الراجح، وقيل: إنه بمعنىٰ النهي - أي لاترتابوا فيه -، والأول أبلغ، فإن قال قائل: ما وجه رجحانه؟ فالجواب: أن هذا ينبني علىٰ قاعدة هامة في فهم وتفسير القرآن، وهي أنه يجب علينا إجراء القرآن علىٰ ظاهره، وألا نصرفه عن الظاهر إلا بدليل»[٥].

الخامس: أن الريب المنفي في الآية غير الريب الواقع من المشركين والمنافقين وسائر المرتابين، وهو المثبت في آية التوبة في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَٱرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِى رَيْبِهِمْ

---

(١) الكشاف (١/ ٤١).

(٢) البحر المحيط (١/ ١٦٠).

(٣) انظر: تأويلات أهل السنة (١/ ٣٧٢)، الكشف والبيان (١/ ١٤٢)، أنموذج جليل (ص٤)، معالم التنزيل (١/ ١٢)، المحرر الوجيز (ص٥٠)، الجامع (١/ ٢٤٦).

(٤) البسيط (٢/ ٥٨).

(٥) تفسير القرآن الكريم له (تفسير سورة الفاتحة والبقرة) (١/ ٢٦).

يَتَرَدَّدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [التوبة: ٤٥] وغيرها من الآيات، فالجهة منفكة إذن، والمنفي غير المثبت، حيث إن الريب المنفي هو الريب الحاصل في القرآن، أي أن الآية تنفي أن يقع ريب في القرآن ذاته، لأنه حق وصدق كله، ونفي الريب لإثبات كمال ضده، فالقرآن كله عدل في الأحكام، وصدق في الأخبار.

وهذا ما أجاب به الواحدي، والسمعاني وابن عطية، وابن الجوزي، والقرطبي وأبو حيان، والشنقيطي، وابن عثيمين[1].

قال أبو حيان: «ونفي الريب يدل علىٰ نفي الماهية، أي ليس مما يحله الريب ولا يكون فيه، ولا يدل ذلك علىٰ نفي الارتياب لأنه قد وقع ارتياب من ناس كثيرين؛ فعلىٰ ما قلناه لا يحتاج إلىٰ حمله علىٰ نفي التعليق والمظنة، كما حمله الزمخشري، ولا يرد علينا قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ﴾ [البقرة: ٢٣] لاختلاف الحال والمحل، فالحال هناك المخاطبون، والريب هو المحل، والحال هنا منفي، والمحل الكتاب، فلا تنافي بين كونهم في ريب من القرآن وكون الريب منفيا عن القرآن»[2].

وقد جمع فأوعىٰ، وأجاد وأفاد، فرحمه الله رحمة واسعة، وسائر علماء المسلمين.

وقال الشنقيطي: «القرآن بالغ من وضوح الأدلة وظهور المعجزة ما ينفي تطرق أي ريب إليه، وريب الكفار فيه إنما هو لعمىٰ بصائرهم، كما بينه بقوله

---

(١) انظر: البسيط (٢/ ٥٧)، تفسير السمعاني (١/ ٤٢)، المحرر الوجيز (ص٥٠)، زاد المسير (١/ ٢٤)، الجامع (١/ ٢٤٦)، البحر المحيط (١/ ١٦٠)، دفع إيهام الاضطراب (ص٩)، تفسير ابن عثيمين (تفسير سورة الفاتحة والبقرة) (١/ ٢٦).

(٢) البحر المحيط (١/ ١٦٠).

تعالىٰ: ﴿۞ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ﴾ [الرعد: ١٩]، فصرح بأن من لا يعلم أنه الحق أن ذلك إنما جاءه من قبل عماه، ومعلوم أن عدم رؤية الأعمىٰ للشمس لا ينافي كونها لا ريب فيها لظهورها»[1].

وأيّد كلامه ابن عثيمين فقال: «إن الله تعالىٰ يتحدث عن القرآن من حيث هو قرآن، لا باعتبار من يتلىٰ عليهم القرآن، والقرآن من حيث هو قرآن لا ريب فيه»[2].

❖ الراجح:

مما سبق يتبين أن الراجح هو القول الأخير، وهو أن الريب المنفي في الآية غير الريب الواقع من المشركين والمنافقين وسائر المرتابين، وهو المثبت في آية التوبة وغيرها، وذلك لأنه أسلم من الاعتراضات، وفيه إجراء للقرآن علىٰ ظاهره، كما أن قواعد التفسير تؤيده.

وبهذا زال الإشكال والحمد لله رب العالمين.

الثالث: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: ٩].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: المفاعلة تكون بين اثنين، والله تعالىٰ يجل عن أن يشاركهم في الخدع، فما وجه قوله: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [البقرة: ٩]؟»[3].

---

(١) دفع إيهام الاضطراب (ص٩).

(٢) تفسير القرآن الكريم له (تفسير سورة الفاتحة والبقرة) (١/ ٢٧).

(٣) التفسير البسيط (٢/ ١٣٤).

وممن أورد هذا الإشكال وجوابه: ابن جرير، والسمعاني، والبغوي، والزمخشري، وسليمان الجمل[١].

❖ تحرير محل الإشكال:

الخداع في اللغة إما من الخفاء، وإما من الفساد[٢]، وهذه الآية تتحدث عن المنافقين، وقد جمعوا بين الأمرين: الخفاء والفساد، بأن أخفوا الكفر وأضمروه، وأظهروا الإيمان، فأفسدوا ما يظهرون من الإيمان بما يخفون ويبطنون من الكفر.

ولفظ المخادعة من المفاعلة والتي لا تكون - غالبًا - إلا من اثنين، والله عَزَّوَجَلَّ منزّه عن أن يوصف بصفات النقص، فمن نظر إلىٰ دلالة لفظ الخداع اللغوية، واستعمالها في موضع الذم أشكل عليه أن الله عَزَّوَجَلَّ وصف نفسه تعالىٰ بالمخادعة، فوقع هذا التساؤل.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا الإشكال بأربعة أجوبة[٣]:

الأول: أن المخادعة من المنافقين بالاحتيال والمكر، ومن الله تعالىٰ بالاستدراج بالنعم، والإمداد بالأموال والأولاد، وتأخير العذاب إلىٰ أجله.

الثاني: أن يكون لفظ (يخادعون) بمعنىٰ يخدعون، وهنا الخداع من جهة المنافقين فقط.

---

(١) انظر: جامع البيان (١/ ٢٨١)، تفسير السمعاني(١/ ٤٨)، معالم التنزيل (١/ ١٩)، الكشاف (١/ ٥٦)، الفتوحات الإلهية (١/ ٢٤).

(٢) انظر: تهذيب اللغة (١/ ١٥٩)، مادة: خدع، لسان العرب (٩/ ٤١٧) مادة: خدع.

(٣) المصدر السابق.

الثالث: أن معنىٰ يخادعون الله أي: يخادعون نبيه ﷺ.

الرابع: أن معنىٰ يخادعون الله أي: يخادعون المؤمنين.

❖ **تقرير المسألة:**

ذكر أهل السنة والجماعة أن الصفات بالنسبة إلىٰ الله عَزَّ وَجَلَّ ثلاثة أقسام:

الأول: صفات كمال محض، وهذه يوصف الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ بها مطلقًا.

الثاني: صفات نقص محض، وهذه لا يوصف الله بها أبدًا.

الثالث: صفات كمال في حال دون حال، وهذه لايوصف الله بها إلا مقيدًا بالحال التي تكون فيها كمالًا[1]، علىٰ ما ورد في الكتاب والسنة.

مع الأصل المطرد عند أهل السنة والجماعة: وهو إثبات ما أثبته الله تعالىٰ لنفسه أو أثبته له رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تمثيل، ومن غير تكييف ولا تعطيل، ونفي ما نفاه الله تعالىٰ عن نفسه أو نفاه عنه رسوله ﷺ مع إثبات كمال الضد[2].

وهذه الصفة الواردة في الآية (الخداع) من القسم الثالث، فهي تطلق علىٰ الله تعالىٰ علىٰ سبيل المجازاة والمقابلة، لا علىٰ سبيل الإطلاق، وذلك أن هذه الصفة وأشباهها تنقسم معانيها إلىٰ محمود، ومذموم؛ فما كان راجعًا إلىٰ العدل والصدق فهو محمود، وما كان راجعًا إلىٰ الظلم والكذب فهو مذموم[3].

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن المكر والخداع حسن إذا كان علىٰ وجه المقابلة، لا علىٰ وجه الظلم، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَكَرُواْ مَكۡرٗا وَمَكَرۡنَا مَكۡرٗا وَهُمۡ لَا

---

(١) انظر: شرح السفارينية لابن عثيمين (ص١٦١)، القواعد المثلىٰ له (ص٥٥).

(٢) انظر: التدمرية لابن تيمية (ص٧).

(٣) انظر: مختصر الصواعق المرسلة (ص٣٠٥).

يَشْعُرُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [النمل: ٥٠] ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤] وقال: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]»[(١)].

ومن لم يتأصل لديه هذا التأصيل، فقد خالف السبيل، ونَهَجَ نَهْج التعطيل، فنفىٰ هذه الصفة وأمثالها مطلقًا عن الله تعالىٰ، وقد ردّ ابن القيم علىٰ ذلك بما يشفي العليل ويروي الغليل، مبينًا السبب الذي لأجله هرعوا إلىٰ نفي الصفة أو تأويلها، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «فلما كان غالب استعمال هذه الألفاظ في المعاني المذمومة ظن المعطلون أن ذلك هو حقيقتها، فإذا أطلقت لغير الذم كان مجازًا، والحق خلاف هذا الظن، وأنها منقسمة إلىٰ محمود ومذموم، فما كان منها متضمنا للكذب والظلم فهو مذموم، وما كان منها بحق وعدل ومجازاة علىٰ القبيح فهو حسن محمود، فإن المخادع إذا خادع بباطل وظلم، حسن من المجازي له أن يخدعه بحق وعدل، وكذلك إذا مكر واستهزأ ظالما متعديا كان المكر به والاستهزاء عدلا حسنا»[(٢)].

وقال الشيخ ابن باز رَحِمَهُ اللَّهُ: «ما ذكره الله سبحانه من استهزائه بالمستهزئين وسخريته بالساخرين ومكره بالماكرين وكيده للكائدين لا يحتاج إلىٰ تأويل، لكونه من باب (الجزاء من جنس العمل) لأن السخرية منه سبحانه بالساخرين كانت بحق، وهكذا مكره بالماكرين واستهزاؤه بالمستهزئين وكيده للكائدين كله بحق، وما كان بحق فلا نقص فيه.

والله سبحانه يوصف بذلك لأن ذلك وقع منه علىٰ وجه يليق بجلاله وعظمته ولا يشابه ما يقع من الخلق، لأن أعداءه سبحانه فعلوا هذه الأفعال

---

(١) إعلام الموقعين (٣/ ٢٨٥).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة (ص: ٣٠٥).

معاندة للحق وكفرا به وإنكارا له، فعاملهم سبحانه بمثل ما فعلوا، علىٰ وجه لا يشابه فيه أفعالهم، ولا يعلم كيفيته إلا هو سبحانه، وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون»[١].

وقال أيضًا: «المكر والسخرية بالكافرين والخداع والاستهزاء بالمنافقين والكيد منه سبحانه لأعدائه كله علىٰ بابه، ولا يحتاج إلىٰ تأويل، بل هو حق من الله وعدل وجزاء لهم من جنس عملهم، يليق به سبحانه وليس يماثل ما وقع من أعدائه؛ لأن صفة الله سبحانه وأفعاله تليق به وكلها حق وعدل، ولا يعلم كيفيتها إلا هو سبحانه، وإنما يعلم العباد من ذلك ما أخبرهم به عَزَّوَجَلَّ في كتابه الكريم أو علىٰ لسان رسوله الأمين عليه من ربه أفضل الصلاة والتسليم»[٢].

بعد هذا التقرير أذكر - مستعينًا بالله - أقوال العلماء في هذه الآية.

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

يمكن تلخيص أجوبة العلماء عن هذا الإشكال بجوابين عامين، وهما:

الأول: إثبات حقيقة هذه الصفة لله تَبَارَكَ وَتَعَالَى علىٰ ما يليق بجلاله من غير تحريف ولا تمثيل، ومن غير تكييف ولا تعطيل، وهذا قول أهل السنة والجماعة.

والمقصود بخداع المنافقين: إظهار الإيمان وإخفاء الكفر ليأخذوا حكم المسلمين في الدنيا ويدرؤوا عن أنفسهم القتل والجزية والسبي ونحو ذلك.

وخداع الله لهم: مقابلتهم بجنس أعمالهم ومجازاتهم بذلك، باستدراجهم بالنعم وإمهالهم وتأخير العذاب عنهم مع خذلانهم عن طريق الصواب. نسأل الله السلامة والعافية.

---

(١) مجموع فتاوىٰ ابن باز (٣/ ٧٦).

(٢) مجموع فتاوىٰ ابن باز (٣/ ٧٩).

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «خداع المنافق ربه والمؤمنين: إظهاره بلسانه من القول والتصديق خلاف الذي في قلبه من الشك والتكذيب ليدرأ عن نفسه بما أظهر بلسانه حكم الله عَزَّوَجَلَّ، اللازم من كان بمثل حاله من التكذيب لو لم يظهر بلسانه ما أظهر من التصديق والإقرار، من القتل والسباء، فذلك خداعه ربه وأهل الإيمان بالله... ثم قال: المنافق يخادع الله جل ثناؤه بكذبه بلسانه علىٰ ما قد تقدم وصفه، والله تبارك اسمه خادعه بخذلانه عن حسن البصيرة بما فيه نجاة نفسه في آجل معاده، كالذي أخبر في قوله: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْۚ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا﴾ [آل عمران: ١٧٨]»(١).

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله تعالىٰ: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [البقرة: ٩] أي: بإظهارهم ما أظهروه من الإيمان مع إسرارهم الكفر، يعتقدون بجهلهم أنهم يخدعون الله بذلك، وأن ذلك نافعهم عنده، وأنه يروج عليه كما يروج علىٰ بعض المؤمنين، كما قال تعالىٰ: ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُۥ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍۚ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾ [المجادلة: ١٨]؛ ولهذا قابلهم علىٰ اعتقادهم ذلك بقوله: ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ۝٩﴾ [البقرة: ٩] يقول: وما يغرون بصنيعهم هذا ولا يخدعون إلا أنفسهم، وما يشعرون بذلك من أنفسهم، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]»(٢).

وقد تقدم قول ابن القيم وابن باز وابن عثيمين رحمهم الله في (تقرير المسألة).

---

(١) جامع البيان (١/ ٢٧٩).

(٢) تفسير القرآن العظيم له (١/ ٢٧٤).

الثاني: تأويل هذه الصفة، وممن نص علىٰ أنه يجب تأويلها: ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ حيث تكلم عن معنىٰ صدور الخداع ثم قال: «كل ذلك يوجب تأويلا في معنىٰ المفاعلة الدال عليه صيغة يخادعون»(١).

وبعضهم يصرّح بأنه ليس علىٰ ظاهره كما ذكر ذلك البيضاوي رَحِمَهُ اللَّهُ(٢)، وقال الفخر الرازي: «لايمكن إجراء هذا اللفظ علىٰ ظاهره»(٣)، وقال الشهاب الخفاجي رَحِمَهُ اللَّهُ: «يمتنع أن ينسب إليه تعالىٰ حقيقة لما يوهمه ظاهره»(٤).

وذكر أصحاب هذا الجواب عدة توجيهات للآية:

الأول: أن المراد: بـ(يخادعون الله) أي: يخادعون رسول الله ﷺ أو يخادعون أولياء الله المؤمنين، فيكون علىٰ تقدير محذوف.

الثاني: أن (يخادع) هنا بمعنىٰ (يخدع) فهي من الفعل الذي يصدر عن واحد.

الثالث: أن (يخادعون) ليس علىٰ حقيقته بل صورة صنعهم مع الله حيث يتظاهرون بالإيمان وهم كافرون، صورة صنع الخادعين، وصورة صنع الله معهم - حيث أمر بإجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد شرار الكفرة وأهل الدرك الأسفل من النار - صورة صنع الخادع.

وهذه الأقوال ذكرها الزمخشري، وكثير من المفسرين(٥).

---

(١) التحرير والتنوير (١/ ٢٧٥).

(٢) تفسير البيضاوي مع حاشية الشهاب (١/ ٣١١).

(٣) التفسير الكبير(٢/ ٣٠٣).

(٤) تفسير البيضاوي مع حاشية الشهاب (١/ ٣١١).

(٥) انظر: الكشاف (١/ ٥٦)، تأويلات أهل السنة (١/ ٣٨٣)، الكشف والبيان (١/ ١٥٣)، معالم التنزيل

وكلها مردودة ويُعترض عليها:

بما سبق ذكره عن ابن جرير وابن كثير - في الجواب الأول - وابن القيم وابن باز وابن عثيمين رحمهم الله في (تقرير المسألة)، وتقدم قول ابن باز هناك: «المكر والسخرية بالكافرين والخداع والاستهزاء بالمنافقين والكيد منه سبحانه لأعدائه كله علىٰ بابه، ولا يحتاج إلىٰ تأويل، بل هو حق من الله وعدل وجزاء لهم من جنس عملهم، يليق به سبحانه».

ويضاف إلى ذلك:

أولًا: قولهم: يخادعون الله أي يخادعون رسول الله ﷺ فيه محذور آخر، فهم وقعوا فيما فروا منه، حيث أرادوا نفي المخادعة عن الله تعالىٰ، فأثبتوها بهذا التقدير للرسول ﷺ.

فيقال: إن كانت هذه المخادعة المنفية عندكم مذمومة، فلا يجوز أن تثبتوها للرسول ﷺ، وإن كانت محمودة فلا يجوز أن تنفوها عن الله تعالىٰ، مع ورود النص بها.

كذلك يقال بالنسبة للمؤمنين: لا يصح أن يوصفوا بالمخادعة المذمومة.

ولعل هذا التقدير هو جواب عن إشكال آخر، فوقع الخلط بين الإشكالين، وذلك الإشكال هو ما ذكره الزمخشري والفخر الرازي[1] وغيرهما: من أن الله تعالىٰ لا تخفىٰ عليه خافية، فكيف يقال: إنهم خادعوا الله، والله تعالىٰ يعلم الضمائر والسرائر؟

= (١/ ١٩)، التحرير والتنوير (ص٥٤)، زاد المسير (١/ ٢٩)، التفسير الكبير(٢/ ٣٠٣).

(١) انظر: الكشاف (١/ ٥٦)، التفسير الكبير (٢/ ٣٠٣).

فأجابا: بالأجوبة السابقة: بأن المراد: بـ(يخادعون الله) أي: يخادعون رسول الله ﷺ والمؤمنين... إلخ.

والجواب الصحيح ما ذكره ابن جرير وابن كثير[١] وهو أن ذلك بحسب اعتقادهم وظنهم ألا يعاقبوا وأن ذلك نافعهم عنده، كما قال تعالىٰ: ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُۥ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ ۖ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ ۚ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ ﴿١٨﴾﴾ [المجادلة: ١٨].

أو كما قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «خادع المنافقون ربهم والمؤمنين ولم يخدعوهم بل خدعوا أنفسهم كما قال الله جل شأنه دون غيرها، نظير ما تقول في رجل قاتل آخر فقتل نفسه ولم يقتل صاحبه: قاتل فلان فلانًا ولم يقتل إلا نفسه»[٢].

ثانيًا: قولهم: يخادعون رسول الله أو المؤمنين: هو خلاف الظاهر، وفيه تقدير محذوف، والقاعدة التفسيرية: تنص علىٰ أن الواجب حمل نصوص الوحيين علىٰ الظاهر، وإذا دار الكلام بين التقدير وعدمه، حمل علىٰ عدم التقدير لأنه الأصل[٣].

ثالثًا: قولهم: (يخادع) بمعنىٰ (يخدع) قد اعترض عليه ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «قد قال بعض المنسوبين إلىٰ العلم بلغات العرب[٤]: إن ذلك حرف جاء بهذه الصورة، أعني (يخادع) بصورة يفاعل وهو بمعنىٰ (يفعل) في حروف أمثالها شاذة من منطق العرب، نظير قولهم: قاتلك الله، بمعنىٰ قتلك الله. وليس

---

(١) انظر: جامع البيان (١/ ٢٨٣)، تفسير ابن كثير (١/ ٢٧٤).

(٢) جامع البيان (١/ ٢٨٣).

(٣) انظر: قواعد الترجيح (٢/ ٤٢٣).

(٤) يعني أبا عبيدة معمر بن المثنىٰ، وقوله هذا في مجاز القرآن (ص٢٥).

القول في ذلك عندي كالذي قال، بل ذلك من التفاعل الذي لا يكون إلا من اثنين كسائر ما يعرف من معنىٰ يفاعل ومفاعل في كل كلام العرب»[١].

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن القول الراجح هو القول الأول، قول أهل السنة والجماعة، وهو إثبات حقيقة هذه الصفة لله ﷻ علىٰ ما يليق بجلاله من غير تحريف ولا تمثيل، ومن غير تكييف ولا تعطيل، وهذا هو ظاهر القرآن.

والمقصود بخداع المنافقين: إظهار الإيمان وإخفاء الكفر ليأخذوا حكم المسلمين في الدنيا ويدرؤوا عن أنفسهم القتل والجزية والسبي ونحو ذلك.

وخداع الله لهم: مقابلتهم بجنس أعمالهم ومجازاتهم بذلك، علىٰ ما دل عليه الكتاب والسنة وكلام السلف، وبهذا زال الإشكال والحمد لله.

الرابع: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ ۗ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾﴾ [البقرة: ١٣].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: كيف يصح النفاق مع المجاهرة بقولهم: أنؤمن كما آمن السفهاء؟»[٢].

وممن ذكر هذا الإشكال: الماوردي، البغوي، والخازن وأبو السعود، والشهاب الخفاجي، والآلوسي[٣].

---

(١) جامع البيان (١/ ٢٨٢).

(٢) البسيط (٢/ ١٦٤).

(٣) انظر: النكت والعيون (١/ ٧٥)، معالم التنزيل (١/ ٢٠)، لباب التأويل (١/ ٢٧)، إرشاد العقل السليم (١/ ٤٥)، حاشية الشهاب علىٰ البيضاوي (١/ ٣٣٣)، روح المعاني (١/ ١٥٧).

وممن أجاب عنه بدون ذكر السؤال: ابن عطية، القرطبي[١].

قال الشهاب الخفاجي رَحِمَهُ اللهُ: «هذا قد استشكله وأجاب عنه كثير من الفضلاء»[٢].

❖ تحرير محل الإشكال:

الأصل في المنافقين التخفي والاستتار وعدم المجاهرة بعقيدتهم كما قال ابن تيمية: «والمدينة آمن بها أهل الشوكة، فصار للمؤمنين بها عز ومنعة بالأنصار. فمن لم يظهر الإيمان آذوه، فاحتاج المنافقون إلىٰ إظهار الإيمان، مع أن قلوبهم لم تؤمن»[٣]؛ وظاهر هذه الآية أن المنافقين صرحوا وجاهروا بعدم قبول دعوة الداعي إلىٰ الإيمان، بل نسبوا المؤمنين إلىٰ السفه، وهذا كفر صريح وليس نفاقًا، فوقع الإشكال: كيف صرّح المنافقون وجاهروا بعقيدتهم؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بقوله: «إنهم كانوا يظهرون هذا القول فيما بينهم، لا عند المؤمنين؛ لأن الله تعالىٰ قد قال: ﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا﴾ [البقرة: ١٤].

أو أنهم لم يفصحوا بهذا القول، وإنما أتوا بما يفهم عنهم به هذا المعنىٰ، ولا يقوم به حجة توجب الحكم من جهة المشاهدة، كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَتَعۡرِفَنَّهُمۡ فِي لَحۡنِ ٱلۡقَوۡلِۚ﴾ [محمد: ٣٠]، وهو خلاف الإفصاح»[٤].

---

(١) انظر: المحرر الوجيز (ص٥٧)، الجامع (١/ ٣١١).

(٢) حاشية الشهاب علىٰ البيضاوي (١/ ٣٣٣).

(٣) الإيمان لابن تيمية (ص: ١٥٩).

(٤) البسيط (٢/ ١٦٤).

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

اختلف العلماء في المعنيين بهذا الآية: هل هم اليهود، أم المنافقون[1]؟ فأما من قال: إنهم اليهود، فلا يرد عليه هذا الإشكال، لأن اليهود يصرحون بعقيدتهم، ولا يستبعد منهم أن يردوا علىٰ من دعاهم إلىٰ الإيمان بمثل هذا الرد.

أما من قال: إنهم المنافقون، فبناء عليه: أورد هذا الإشكال.

ويمكن حصر أجوبة العلماء عن هذا الإشكال بما يلي:

الأول: أنهم قالوا ذلك سرًا فيما بينهم، ولم يجهروا به.

قاله البغوي، وابن عطية، والقرطبي، والخازن، وهو أحد جوابي: الماوردي، والكرماني[2]، وقدمّه الواحدي قبل قليل.

وتؤيده الآية بعدها: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَـٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾﴾ [البقرة: ١٤] ففيها تصريح منهم بالإيمان أمام المؤمنين، وتصريح بالكفر إذا فارقوهم.

وقد اعترض علىٰ هذا القول أبو السعود، والشهاب الخفاجي كما في الجواب الآتي.

الثاني: أنهم عرّضوا بهذا القول ولم يصرحوا به، وإنما تكلموا بكلام يُفهم منه

---

(١) أكثر العلماء علىٰ أن المراد: هم المنافقون، بل نقل ابن جرير في جامع البيان (١/ ٢٧٥) إجماع أهل التأويل علىٰ أن هذه الآية في المنافقين، وقال السمعاني في تفسيره (١/ ٤٧): «وأكثر المفسرين علىٰ أنه في شأن المنافقين». وانظر: معالم التنزيل (١/ ٢٠)، زاد المسير (١/ ٣٣)، الجامع للقرطبي (١/ ٣١١)، تفسير ابن كثير (١/ ٢٨٠).

(٢) انظر: المحرر الوجيز (ص٥٧)، معالم التنزيل (١/ ٢٠)، المحرر الوجيز (ص٥٧)، الجامع (١/ ٣١١)، لباب التأويل (١/ ٢٨)، النكت والعيون (١/ ٧٥)، غرائب التفسير (١/ ١٢١).

هذا المعنىٰ. وهذا الوجه الثاني الذي أورده الواحدي كما سبق في دفع الإشكال، وهو اختيار أبي السعود والشهاب، قال أبو السعود: «فالذي يقتضيه جزالةُ التنزيل ويستدعيه فخامةُ شأنه الجليل أن يكون صدورُ هذا القول عنهم بمحضر من المؤمنين الناصحين لهم جوابًا عن نصيحتهم»[١].

إلا أنه أورد اعتراضًا علىٰ قوله هذا، فقال: «وذلك مما لا يكاد يساعده السِباق والسِياق، وعن هذا قالوا: ينبغي أن يكون ذلك فيما بينهم لا علىٰ وجه المؤمنين».

لكنه أجاب عنه بأن القرآن أبرز هذا الكلام في مقام المحاورة بين طرفين، وهذا يعارض كونه سرًا، ثم اختار أنهم ساقوه بأسلوب التعريض لا التصريح.

فقال: «فالحق الذي لا محيد عنه أن قولهم هذا - وإن صدر عنهم بمحضر من الناصحين - لا يقتضي كونَهم مجاهرين، فإنه ضربٌ من الكفر أنيقٌ، وفنّ في النفاق عريق، مصنوعٌ علىٰ شاكلة قولِهم: (واسمع غَيْرَ مُسْمَعٍ)»[٢]، فهو كلام ذو وجهين محتمل للخير وللشر.

فكما أنهم زكوا أنفسهم بأنهم مصلحون، فكذلك هنا زكوا إيمانهم بأنه بلغ درجة عالية، لا كإيمان السفهاء الذين لا اعتداد بإيمانهم لو فُرِض أنهم آمنوا، ونفوا عن أنفسهم ما رُمُوا به من النفاق.

وقال الشهاب الخفاجي - بعدما أورد الأجوبة الأخرىٰ -: «والذي عندي أنه (أي الإشكال) لايرد رأسًا، فإنّ المؤمنين أمروهم بالإيمان المطابق لإيمان خُلّص الناس، والأمر كالنفي ينصب علىٰ القيد، فكأنهم قالوا لهم: أخلصوا

---

(١) إرشاد العقل السليم (١/ ٤٤)، وانظر: روح المعاني (١/ ١٥٧).

(٢) المرجع السابق.

الإيمان، وفيه اعتراف بأصل إيمانهم وهو مطابق لقوله تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا﴾ [البقرة: ٨] فأجابوهم وجاهًا وشفاهًا بقولهم ﴿أَنُؤْمِنُ﴾ إلخ، أي نحن مؤمنون متصفون بصفات، وسمات للإيمان لا يخالفها إلا من كان سفيهًا؛ وهذه مواجهة بالإيمان لا بالكفر كما ادّعاه السائل، وإن كان هذا سمًا في شهد، لأنهم قصدوا به عدم إيمانهم بما جاء به الرسول ﷺ، وتسفيه من اتبعه، لكنه خلاف ظاهر الكلام، والشرع إنما ينظر للظاهر، وعند الله علم السرائر»[1].

وقد يعترض على هذا:

بأنه لا يلزم من كون الجواب ما يقال مواجهةً، وفي الوقت نفسه، فإنه قد استفاض واشتهر: أن يجيب مجيب علىٰ قول قائل، وإن كان بين المجيب والقائل قرون[2]، ويسمىٰ هذا جوابًا وردًا، فيقال: قال فلان كذا، ورد عليه فلان بكذا، أو أجاب عنه فلان بكذا وكذا. وهما متباعدان زمانا ومكانا.

الثالث: أن (إذا) بمعنىٰ (لو)، أي: أن هذا افتراض ولم يقع، بحيث أنه لو قيل لهؤلاء المنافقين: آمنوا، لردوا بهذا الرد القبيح؛ وهذا الجواب أورده الشهاب والآلوسي[3].

ويُعترض عليه: بأنه خلاف ظاهر القرآن، والأصل إجراء الكلام علىٰ ظاهره.

---

(١) حاشيته علىٰ البيضاوي (١/ ٣٣٣).

(٢) أشار إلىٰ هذا الشهاب نفسه في معرض رده لأحد الأقوال؛ حيث ذكر أن ذلك القول: «بناء علىٰ أنّ الجواب ما يقال مواجهة، وكونه كذلك موقوف علىٰ السماع من أهل اللغة وهو لم يوجد، ويدل علىٰ خلافه ما استفاض من إطلاقِ الخلفِ لفظَ الجوابِ علىٰ ردّ كلام السلف مع بعد العهد، من غير نكير». حاشيته علىٰ البيضاوي (١/ ٣٣٣).

(٣) انظر: حاشية الشهاب علىٰ البيضاوي (١/ ٣٣٣)، روح المعاني (١/ ١٥٧).

الرابع: أنه كان بحضرة بعض المؤمنين ممن لم يُفشِ سرهم، بسبب قرابة أو مودة أو غيرها من الأسباب. وهذا الجواب أورده الشهاب والآلوسي[(١)].

ويُعترض عليه: بأن من سَبَرَ سِيَرَ الرعيل الأول، والجيل الأمثل وهم المهاجرون والأنصار ليستبعد أن يسمع منهم من يصف رسول الله ﷺ وصحابته الكرام بالسفه ثم يسكت، فلا ينكر منكرًا، ولا يفشي سرًا.

وقد وصفهم الله بقوله: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [المجادلة: ٢٢].

❖ **الترجيح:**

مما سبق يمكن القول بأن جميع هذه الأقوال تصلح جوابًا لهذا الإشكال، ولا تعارض بينها، إلا أنه من حيث ورود الاعتراض عليها يترجح القول الأول، وهو أنهم قالوا ذلك سرًا فيما بينهم، ولم يجهروا به، وذلك لكونه أقلها اعتراضًا، وهو الظاهر من السياق، لاسيما مع دلالة الآية التالية لها. والله أعلم.

وبه يزول الإشكال، ولله الحمد.

---

(١) انظر: حاشية الشهاب على البيضاوي (١/ ٣٣٣)، روح المعاني (١/ ١٥٧).

الخامس: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ﴾ [البقرة: ٢٢].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: كيف قال: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٢]، والماء ينزل من السحاب؟»(١).

❖ تحرير محل الإشكال:

ذكر الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ في هذه الآية أن المطر ينزل من السماء، وأول ما يتبادر إلىٰ الذهن من لفظ السماء أنها السماء المعروفة؛ والمشاهد في الواقع أن المطر إنما ينزل من السحاب لا من السماء، فأُورد هذا الإشكال.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا الإشكال بجوابين(٢):

الأول: أنه من باب حذف المضاف، والمراد: من جهة السماء.

الثاني: أن السماء بمعنىٰ السحاب.

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجوبة العلماء عن هذا الإشكال نابعة من اختيارهم لمعنىٰ السماء هنا، وعليه: فتنحصر أجوبتهم بما يلي:

الأول: أن المراد بالسماء: السماء المعروفة التي هي للأرض كالسقف للبيت. وهذا القول أورده البغوي، والفخر الرازي، وأبو السعود، وجوّزه أبو حيان(٣).

---

(١) البسيط (٢/ ٢٢٧).

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: معالم التنزيل (١/ ٢٣)، التفسير الكبير(٢/ ٣٤٤)، التفسير الكبير(٢/ ٣٤٤)، إرشاد العقل =

قال الفخر الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قول الله هو الصدق وقد أخبر أنه تعالىٰ ينزل المطر من السماء، فإذا علمنا أنه مع ذلك ينزل من السحاب فيجب أن يقال ينزل من السماء إلىٰ السحاب، ومن السحاب إلىٰ الأرض»(١).

ويعترض عليه بأمر:

وهو: أن الإظهار في موضع الإضمار لا يكون إلا لنكتة بلاغية، فلفظ السماء تكرر في الآية مرتين: في قوله: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ [البقرة: ٢٢] وقوله: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٢]، فلو كان المرادُ بالسماءِ الثانيةِ: السماءَ الأولىٰ التي هي البناء، لأضمرها، وقال: والسماء بناء وأنزل منها(٢).

لذا صرح ابنُ عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ برد هذا القول فقال: «ليست هي السماء الأولىٰ، بل المراد بالسماء هنا العلو»(٣).

الثاني: أن المراد: من جهة السماء، وهذا علىٰ تقدير محذوف(٤).

وهذا القول أورده السمعاني، والكرماني، وأبو السعود، والآلوسي(٥).

ويعترض عليه: كما تقدم أن الأصل عدم التقدير.

الثالث: أن المراد بالسماء: السحاب، وهذا قول جمهور المفسرين(٦).

= السليم (١/ ٦١)، البحر المحيط (١/ ٢٣٨).

(١) التفسير الكبير (٢/ ٣٤٤).

(٢) انظر: البحر المحيط (١/ ٢٣٨)، إرشاد العقل السليم (١/ ٦١).

(٣) تفسير القرآن الكريم (سورة الفاتحة والبقرة) (١/ ٧٥).

(٤) البسيط (١/ ٢٢٧).

(٥) انظر: تفسير السمعاني (١/ ٥٧)، غرائب التفسير (١/ ١٢٥)، إرشاد العقل السليم (١/ ٦١)، إرشاد العقل السليم (١/ ٦١)، روح المعاني (١/ ١٩٠).

(٦) انظر: الكشف والبيان (١/ ١٦٧)، الهداية لمكي (١/ ١٨٨)، تفسير السمعاني (١/ ٥٧)، معالم التنزيل (١/ ٢٣)، المحرر الوجيز (ص٦٤)، تفسير ابن كثير (١/ ٢٩٦).

لأن السماء كل ما علاك فأظلك فهو سماء، وهذا الوصف يصدق على السحاب.

قال السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والسماء: هو كل ما علا فوقك فهو سماء، ولهذا قال المفسرون: المراد بالسماء هاهنا: السحاب»[1].

ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾﴾ [النبأ: ١٤].

وتسمية السماء سحابًا فيه توسع وتجوز كما قال ابن عطية: «﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٢] يريد السحاب سمي بذلك تجوزًا لما كان يلي السماء ويقاربها، وقد سموا المطر سماء للمجاورة»[2]، وهذا التوسع معروف في لغة العرب.

وإيضاح هذا أن يقال: إن السماء في لغة العرب: مشتقة من السمو.

قال ابن فارس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «السين والميم والواو أصل يدل على العلو، يقال: سموت إذا علوت... والعرب تسمي السحاب سماء، والمطرَ سماء،... والسماء: سقف البيت، وكل عالٍ مطلٍّ سماء، حتى يقال لظهر الفرس سماء، ويتسعون حتى يسموا النبات سماء، قال:

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا[3]

(١) تيسير الكريم الرحمن (ص٣٤).

(٢) المحرر الوجيز (ص٦٤).

(٣) قائل البيت: مُعَوِّدُ الحُكماءِ معاويةُ بنُ مالِكٍ، كما في شرح أدب الكاتب للجواليقي(ص: ١٣٥)، ولسان العرب (١٩/ ١٢٣)مادة: سما، وفيه: إذا سقط السماء؛ والشاعر يقول إذا نزل الغيث بأرض أعدائنا فأعشب رعينا ذلك العشب والكلأ وإن كان عن غير رضىً منهم. وكثير من الشراح قالوا: السماء: هنا المطر. والضمير في (رعيناه) يعود على النبات الخارج إِثْرَ ذلك المطر؛ وقال البغدادي في خزانة الأدب (٤/ ١٥٦): «أُرِيد بظاهره معنى، وبضميره معنى آخر».

ويقولون: ما زلنا نطأ السماء حتىٰ أتيناكم، يريدون الكلأ والمطر»(١).

الرابع: أن المراد بالسماء: العلو، فكل ما علاك فأظلك فهو سماء، واختاره ابن عثيمين(٢).

وهذا القول جعله كثير من المفسرين عِلَّةَ اختيارهم السحابَ معنىً للسماء هنا، كما تقدم في القول السابق، فهو يلتقي معه من هذه الجهة.

ويفارقه من جهة أخرىٰ وهي أن السماء أعم من لفظ السحاب، والسحاب إنما هو شيء من هذه الأشياء الموجودة في هذا العلو الواسع الذي هو السماء.

وأيضًا: قد غاير الله تعالىٰ بين السحاب والسماء في قوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة: ١٦٤].

وهذا القول يؤيده قوله تعالىٰ: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾﴾ [الملك: ١٦]، فالسماء هنا هو العلو، لا السحاب، ولا السماء المعروفة.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وما في الكتاب والسنة من قوله: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦] ونحو ذلك قد يفهم منه بعضهم أن «السماء» هي نفس المخلوق العالي - العرش فما دونه - فيقولون: قوله: ﴿فِي السَّمَاءِ﴾ بمعنىٰ: علىٰ السماء، كما قال: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] أي: علىٰ جذوع النخل، وكما قال: ﴿فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٣٧] أي: علىٰ الأرض.

---

(١) مقاييس اللغة (٣/ ٩٨).

(٢) تفسير القرآن الكريم (سورة الفاتحة والبقرة) (١/ ٧٥).

ولا حاجة إلىٰ هذا بل «السماء» اسم جنس للعالي لا يخص شيئًا، فقوله ﴿فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ أي: في العلو»[١].

واسم الجنس الذي هو السماء هنا يشمل أشياء أخصها وأولاها به: هو السحاب.

❖ الترجيح:

يتضح مما سبق أن قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٢] أي: من السحاب، علىٰ ما قاله قول الجمهور، بدليل قوله: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾﴾ [النبأ: ١٤]، ولا يعارض هذا قول من قال: إن المراد به: العلو، بدليل قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]، لأن السماء: كل ما علاك، وهو اسم جنس للعالي، فيطلق علىٰ السحاب وعلىٰ العلو.

وعليه: فلا تعارض بين القول الثالث والرابع، وبهما يزول الإشكال، والله تعالىٰ أعلم.

السادس: المشكل في قوله تعالىٰ:
﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢]

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال ابن الأنباري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢]، لا تتنافىٰ مع قوله: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّيٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [الزمر: ٦٤]»[٢].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٦/ ١٠١).

(٢) التفسير البسيط (٢/ ٢٣١)، ولم أقف علىٰ كلام ابن الأنباري في المطبوع من كتبه.

وممن أشار إلىٰ هذا: مكي، وابن عطية، والقرطبي، وابن القيم، والشوكاني[١]؛ فقال مكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وليس بالعلم الذي هو ضد الجهل»[٢]، وقال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولم تنف الآية الجهالة عن الكفار»[٣]؛ وقال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: كيف وصفهم بالعلم وقد نعتهم بخلاف ذلك...»[٤]، وذكره الشوكاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ أيضًا في فتح القدير[٥].

❖ تحرير محل الإشكال:

من أنواع الإشكال توهم التعارض بين آيتين أو أكثر، بحيث تثبت آية شيئًا، فتنفيه آية أخرىٰ أو تثبت ضده؛ وقد وقع في آية البقرة هنا: إثبات العلم للمشركين، بينما وقع في آية الزمر: إثبات ضده وهو الجهل، فحصل الإشكال.

❖ دفع الإشكال:

نقل الواحدي كلام ابن الأنباري في وجه الجمع بين الآيتين بـ«أن هذا العلم الذي وصفهم به في هذه الآية لا يزيل عنهم الجهل؛ لأنه أراد: وأنتم تعلمون أن الأنداد التي تعبدونها لم ترفع لكم السماء ولم تمهد تحتكم الأرض، ولم ترزقكم رزقا.

فعبدة الأصنام وغيرهم يتساوىٰ علمهم في هذا المعنىٰ، وإنما وصفهم الله جل

---

(١) انظر: الهداية (١/ ١٦٧)، المحرر الوجيز (ص٦٤)، الجامع (١/ ٣٤٨)، شفاء العليل (٢/ ٤٩٤)، فتح القدير (١/ ١٣٥).

(٢) الهداية (١/ ١٦٧).

(٣) المحرر الوجيز (ص٦٤).

(٤) الجامع (١/ ٣٤٨).

(٥) (١/ ١٣٥).

ذكره بهذا العلم لتتأكد الحجة عليهم إذا اشتغلوا بشيء يعلمون أن الحق في سواه»(١).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب العلماء عن هذا الإشكال بأن العلم المثبت في آية البقرة ليس هو المنفي في آية الزمر، وهذا العلم المذكور هنا لا يقابل ذاك الجهل.

فالعلم هنا المراد به الإقرار بتوحيد الربوبية وأن الله تعالىٰ هو الخالق المدبر القادر علىٰ كل شيء، كجَعْل الأرض فراشًا، والسماء بناء، وإنزال الماء، وغير ذلك من أفراد الربوبية، وأن الأنداد والشركاء والآلهة التي اتخذوها من دون الله لا تقدر علىٰ شيء من ذلك. كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٨٧﴾﴾ [الزخرف: ٨٧] وقوله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الزمر: ٣٨].

وهذا إلزام لهم بتوحيد الألوهية عن طريق إقرارهم بتوحيد الربوبية، لأن توحيد الربوبية مستلزم لتوحيد الألوهية، وتوحيد الألوهية متضمن لتوحيد الربوبية(٢).

قال مكي بن أبي طالب رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومعنىٰ العلم الذي نسبه إليهم أنه علم تقوم به عليهم الحجة، وليس بالعلم الذي هو ضد الجهل؛ دليله قوله: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [الزمر: ٦٤].

---

(١) البسيط (٢/ ٢٣١).

(٢) انظر: مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (١٠/ ٢٨٤).

فثبت جهلهم لأنهم علموا أن الله خالقهم، وجعلوا له أندادًا. فأما قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨]. فهذا هو العلم الذي هو ضد الجهل»[١].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالجاهلون هم الكفار الذين علموا أنه رسول الله ﷺ، **فهذا العلم لا ينافي الحكم علىٰ صاحبه بالجهل**، بل يثبت له العلم وينفي عنه في موضع واحد، كما قال تعالىٰ عن السحرة من اليهود: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِي ٱلْأٓخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠٢] **فأثبت لهم العلم** الذي تقوم به عليهم الحجة **ونفىٰ عنهم العلم** النافع الموجب لترك الضار»[٢].

ويؤيده معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢].

فجمهور المفسرين علىٰ أن معناها: وأنتم تعلمون أنه لا رب لكم يرزقكم غيره ﷻ، وتعلمون أن الله هو الذي خلقكم وخلق السموات والأرض، وأنه سبحانه إله واحد، وأنه لاند له ولا عِدْل، وليس لكم نافع ولا ضار ولا خالق ولا رازق سواه.[٣].

قال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فقالت جماعة من المفسرين: المخاطب جميع المشركين. فقوله علىٰ هذا: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾: يريد العلم الخاص في أنه تعالىٰ خلق وأنزل الماء وأخرج الرزق، ولم تنف الآية الجهالة عن الكفار»[٤].

---

(١) الهداية الىٰ بلوغ النهاية (١/ ١٨٩).

(٢) شفاء العليل (٢/ ٤٩٤).

(٣) انظر: جامع البيان (١/ ٣٩٢)، تفسير السمعاني (١/ ٥٨)، معالم التنزيل (١/ ٢٦).

(٤) المحرر الوجيز (ص٦٤).

وقال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ بعدما ذكر التساؤل السابق: «فالجواب من وجهين:

أحدهما: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ يريد العلم الخاص بأن الله تعالىٰ خلق الخلق وأنزل الماء وأنبت الرزق، فيعلمون أنه المنعم عليهم دون الأنداد.

الثاني: أن يكون المعنىٰ: وأنتم تعلمون وحدانيته بالقوة والإمكان لو تدبرتم ونظرتم، والله أعلم»[1].

أما الجهل المثبت في آية الزمر وغيرها:

فليس هو ضد العلم المنفي في آية البقرة بل كما روىٰ ابن جرير عن أبي العالية[2] رَحِمَهُ اللَّهُ: أنه كان يحدث أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يقولون: «كل ذنب أصابه عبد فهو بجهالة»[3].

وروىٰ أيضًا عن قتادة رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قال: «اجتمع أصحاب رسول الله ﷺ فرأوا أن كل شيء عصىٰ به فهو جهالة، عمدا كان أو غيره»[4].

وأوضح ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ معنىٰ الجاهل هنا فقال: «جاهل بقدر منفعته ومضرته... ثم قال: فيقال: **إنه لجاهل به، وإن كان به عالما**، لإتيانه الأمر الذي لا يأتي مثله إلا أهل الجهل به»[5].

---

(١) الجامع (١/ ٣٤٨).

(٢) هو رُفَيع بن مهران، أبو العالية الرياحي البصري، مولىٰ امرأة من بني رياح بن يربوع، من كبار التابعين، إمام مقرئ مفسر، قال ابن حجر: (ثقة كثير الإرسال) توفي سنة(٩٣هـ)وقيل: (٩٠هـ). انظر: معرفة القراء(١/ ١٥٥)، التقريب(ص٢٣٨).

(٣) جامع البيان (٦/ ٥٠٧).

(٤) جامع البيان (٦/ ٥٠٧).

(٥) جامع البيان (٦/ ٥١٠).

ونقل ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ إجماع الصحابة علىٰ هذا ثم قال: «فكيف بمن أشرك به وكفر بآياته وعادىٰ رسله أليس ذلك أجهل الجاهلين؟ وقد سمىٰ تعالىٰ أعداءه جاهلين بعد إقامة الحجة عليهم»(١).

❖ **الراجح:**

مما سبق يتبين أن الآيتين لا تعارض بينهما، وأن العلم المثبت في آية البقرة ليس العلم الذي هو ضد الجهل المثبت في آية الزمر، بل لكل واحد معنىً مستقل عن الآخر، وقد قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «حجج الله لا تتناقض بل كلها حق يصدق بعضها بعضا»(٢).

وبهذا زال الإشكالُ ورُفِعَ تَوهمُ التعارض، والحمد لله رب العالمين.

السابع: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [البقرة: ٢٣].

❖ **نص الإشكال:**

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل علىٰ هذا: فهل للقرآن مثل حتىٰ يقال: ائت بمثله؟»(٣).

وممن ذكر هذا الإشكال: ابن جرير، والسمعاني، والزمخشري(٤).

---

(١) شفاء العليل (٢/ ٤٩٣).

(٢) المرجع السابق.

(٣) البسيط (٢/ ٢٤٢).

(٤) انظر: جامع البيان (١/ ٣٩٨)، تفسير السمعاني (١/ ٥٩)، الكشاف (١/ ٨١).

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «فهل للقرآن من مثل فيقال: ائتوا بسورة من مثله؟»(١).

❖ تحرير محل الإشكال:

أرسل الله تعالىٰ نبيه محمدًا ﷺ وأيده بالآيات الباهرات، والحجج البالغات، وأعظمها القرآن الكريم، فخالفه المشركون وزعموا أنه من تعليم البشر، وافترائهم، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾ [النحل: ١٠٣] فتحداهم الله عَزَّوَجَلَّ أن يأتوا بمثله إن كان من افتراء البشر، لأن البشر يقدرون علىٰ ما يقدر عليه بعضهم.

والله عَزَّوَجَلَّ أنزل القرآن بلسانهم حتىٰ تقوم الحجة عليهم، وتحداهم أن يأتوا بمثل هذا الذي نزل بلسانهم، وقال: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣] فوقع التساؤل: هل للقرآن مثل حتىٰ يقال لهم: ائتوا بمثله؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بقوله: «قيل: أما في مقدور الله فنعم، وأما في مقدور البشر فلا، ولذلك صح أنه معجز والذي وقع به التحدي هو هذا النظم المخصوص والقراءة المعهودة، وهي مخلوقة(٢)، وما كان منظومًا مؤلفًا،

---

(١) جامع البيان (١/ ٣٩٨).

(٢) قال محقق هذ الجزء من التفسير د. محمد الفوزان حفظه الله: «هذا الكلام فيه إيهام وإشكال، حيث إن قوله: (والقراءة المعهودة، وهي مخلوقة) فيه احتمالان:.

أحدهما: أن يكون قوله: (والقراءة المعهودة مخلوقة) مستأنف - وهي كالجملة المعترضة - وعلىٰ هذا الاحتمال: إن قصد بالقراءة المقروء فهو باطل، لأن معناه القول بخلق القرآن، وإن قصد بالقراءة صوت القارئ فقوله: (وهي مخلوقة) صحيح، لكن إطلاق هذه العبارة بدعة لم يستعملها السلف. وكان يمكن حمل كلام الواحدي علىٰ هذا، لولا قوله فيما بعد: (وما كان منظوما مؤلفا فمن الواجب أن يكون له في قدرة الله أمثال (فكأنه أراد الخلق، بينما الكلام =

فمن الواجب أن يكون له في قدرة الله أمثال، ولو لم يكن له مثل مقدور، لم يصح التحدي به، ألا ترىٰ أن التحدي لأن يأتوا بمثل القديم[١] محال لأنه لا مثل له.

ويجوز أن تكون الكناية في مثله تعود إلىٰ قوله: ﴿عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البقرة: ٢٣] وهو

= صفة لله تعالىٰ، والله يتكلم إذا شاء متىٰ شاء.

ثانيهما: أن يكون قوله: (والقراءة المعهودة) معطوف علىٰ قوله: (النظم المخصوص) فيكون قوله: (وهي مخلوقة) راجع إلىٰ النظم والقراءة، وهذا علىٰ رأي الأشاعرة الذين يقولون بقدم الكلام النفسي، أما القرآن المتلو فهو عندهم حادث مخلوق، ولذلك صرح الإيجي في (المواقف) بأنهم يوافقون المعتزلة في أنه مخلوق قال: (قالت المعتزلة: أصوات وحروف يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ، أو جبريل أو النبي، وهو حادث..) ثم قال: (ونحن لا ننكره) وقال: (فاعلم أن ما يقوله المعتزلة وهو خلق الأصوات والحروف وكونها حادثة قائمة فنحن نقول به، ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك...) «المواقف»: (ص ٢٩٣ - ٢٩٤)» اهـ. وقد أجاد وأفاد فجزاه الله خيرًا.

(١) وصف الله تعالىٰ وتسميته بالقديم لم يرد في الكتاب والسنة، والأحسن منه: اسم الأول، كما جاء في الكتاب والسنة. قال ابن تيمية في مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٧٠): «القديم عند جمهورهم - يعني المتكلمين - هو أخص وصف للإله»، وقال ابن أبي العز في شرح الطحاوية (١/ ٧٧): «وقد أدخل المتكلمون في أسماء الله تعالىٰ القديم، وليس هو من الأسماء الحسنىٰ، فإن القديم في لغة العرب التي نزل بها القرآن: هو المتقدم علىٰ غيره، فيقال: هذا قديم، للعتيق، وهذا حديث، للجديد. ولم يستعملوا هذا الاسم إلا في المتقدم علىٰ غيره، لا فيما لم يسبقه عدم، كما قال تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾﴾ [يس: ٣٩]. والعرجون القديم: الذي يبقىٰ إلىٰ حين وجود العرجون الثاني، فإذا وجد الجديد قيل للأول: قديم». كما أن الأشاعرة يصفون القرآن بالقديم، وهو غلط أيضًا، ويزعم بعضهم أنه مشترك بين المعنىٰ القديم القائم بالذات، وبين ما يخلقه في غيره من الأصوات. والحق الذي لا مرية فيه: أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود، وكلام الله تعالىٰ قديم النوع، حادث الآحاد. انظر: مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (١٢/ ١٦٣)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (١/ ٢٥٦).

النبي ﷺ ومعناه: فأتوا بسورة من رجل أميّ، لا يحسن الخط والكتابة ولم يدرس الكتب»[١].

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

قال جمهور المفسرين: إن الهاء في قوله تعالىٰ: ﴿مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣] ضمير عائد علىٰ القرآن[٢]، وليس علىٰ النبي محمد ﷺ وذكر الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قول أكثر المحققين[٣]، وقال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والضمير في «مثله» عائد علىٰ القرآن عند الجمهور من العلماء»[٤].

وهذا القول يُستدل له بما يلي:

الأول: أن الآيات الأخرىٰ تدل عليه، كما في قوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [يونس: ٣٨] وقوله: ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [الطور: ٣٤] وقوله: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨] فدلالة هذه الآيات واضحة بأن المراد: هو القرآن الكريم.

والقاعدة الترجيحية أن القول الذي تؤيده آيات أخر مقدم علىٰ ما سواه[٥].

---

(١) البسيط (٢/ ٢٤٢).

(٢) انظر: معاني القرآن للفراء (١/ ١٩)، جامع البيان (١/ ٣٩٦)، الكشف والبيان (١/ ١٦٨)، الهداية (١/ ١٩٠)، الكشاف (١/ ٨١)، المحرر الوجيز (ص٦٤)، مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (١٧/ ١١)، بدائع الفوائد لابن القيم (٤/ ١١٥)، تفسير ابن كثير (١/ ٣٠٢).

(٣) التفسير الكبير (٢/ ٣٤٩).

(٤) الجامع (١/ ٣٥٠).

(٥) انظر: قواعد الترجيح (١/ ٣١٢).

الثاني: أنه المروي عن السلف، وفهم السلف حجة[١]. فقد رواه ابن جرير عن مجاهد وقتادة رحمهما الله، ثم قال: «والتأويل الأول الذي قاله مجاهد وقتادة هو التأويل الصحيح؛ لأن الله جل ثناؤه قال في سورة أخرىٰ: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [يونس: ٣٨] ومعلوم أن السورة ليست لمحمد ﷺ بنظير ولا شبيه، فيجوزَ أن يقال: فأتوا بسورة مثل محمد»[٢].

الثالث: دلالة السياق، فالحديث عن القرآن الكريم لا عن النبي محمد ﷺ لذا قال الزمخشري: «وردّ الضمير إلىٰ المنزل أوجه»، ثم قال: «الكلام مع ردّ الضمير إلىٰ المنزل أحسن ترتيبا؛ وذلك أن الحديث في المنزل لا في المنزل عليه، وهو مسوق إليه ومربوط به، فحقه أن لا يفك عنه برد الضمير إلىٰ غيره»[٣].

أما الجواب عن الإشكال - على هذا القول - فبما يلي:

الأول: جواب الواحدي، وهو أنه في مقدور الله تعالىٰ: نعم، له مثل، وأما في مقدور البشر، فليس له مثل.

والواحدي: قرر هذا بناء علىٰ عقيدته الأشعرية؛ ويظهر من كلامه أنه يرىٰ أن القرآن المتلو حادث مخلوق، وهذا المخلوق في مقدور الله إيجاد مثل له، وهذا كلام باطل، مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «إن الله يتكلم بمشيئته وقدرته مع أن كلامه غير مخلوق. وهذا قول جماهير أهل السنة والنظر وأئمة السنة والحديث»[٤].

---

(١) انظر: قواعد التفسير د. خالد السبت (١/ ٢٠٦).

(٢) جامع البيان (١/ ٣٩٧).

(٣) الكشاف (١/ ٨١).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٣٧٢).

وقال: «والله تكلم بالقرآن بحروفه ومعانيه بصوت نفسه ونادىٰ موسىٰ بصوت نفسه؛ كما ثبت بالكتاب والسنة وإجماع السلف»(١).

فأهل السنة والجماعة مجمعون علىٰ أن القرآن: كلام الله منزل غير مخلوق، وكلمات الله تعالىٰ لا تنفد كما قال سبحانه: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾ [الكهف: ١٠٩] وكلامه صفة من صفاته، تليق بجلاله، فهو سبحانه يتكلم متىٰ شاء كيف شاء، ومعلوم أن الكلام أشمل من القرآن، والقرآن من كلام الله تعالىٰ. وهو سبحانه علىٰ كل شيء قدير.

وقد أخبر الله تعالىٰ أنه قد ينسخ آية فيأتي بخير منها أو مثلها، فذكر تعالىٰ المثلية وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [البقرة: ١٠٦].

الثاني: جواب ابن جرير أن الله تعالىٰ لم يَعْنِ به: أن يأتوا بسورة من مثله في التأليف والمعاني، بل عنىٰ أن يأتوا بسورة من مثله في البيان.

لأن القرآن نزل بلسان العرب، وكلام العرب له مثل في العربية، أما في المعنىٰ الذي باين به القرآن سائر كلام المخلوقين، فلا مثل له من ذلك الوجه ولا نظير ولا شبيه(٢).

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وإنما احتج الله جل ثناؤه عليهم لنبيه ﷺ بما احتج به له عليهم من القرآن، إذ ظهر عجز القوم عن أن يأتوا بسورة من مثله في البيان، إذ كان القرآن بيانا مثل بيانهم، وكلاما نزل بلسانهم، فقال لهم جل ثناؤه: وإن كنتم في ريب من أن ما أنزلتُ علىٰ عبدي من القرآن من عندي، فأتوا بسورة من

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٥٨٤).

(٢) جامع البيان (١/ ٣٩٨).

كلامكم الذي هو مثله في العربية، إذ كنتم عربا، وهو بيان نظير بيانكم، وكلام شبيه كلامكم»[١].

والقاعدة التفسيرية تنص على أن أنه «قد يرد الخطاب بالشيء في القرآن على اعتقاد المخاطب دون ما في نفس الأمر»[٢].

وقد اعتقد المشركون بأن القرآن له مثل في كلام البشر، والواقع خلاف ذلك.

كما قال السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وكيف يقدر المخلوق من تراب، أن يكون كلامه ككلام رب الأرباب؟ أم كيف يقدر الناقص الفقير من كل الوجوه، أن يأتي بكلام ككلام الكامل، الذي له الكمال المطلق، والغنى الواسع من كل الوجوه؟ هذا ليس في الإمكان، ولا في قدرة الإنسان، وكل من له أدنى ذوق ومعرفة بأنواع الكلام، إذا وزن هذا القرآن العظيم بغيره من كلام البلغاء، ظهر له الفرق العظيم»[٣].

واختاره مكي[٤]، والزمخشري وقال: «فإن قلت: وما مثله حتى يأتوا بسورة من ذلك المثل؟ قلت: معناه فأتوا بسورة مما هو على صفته، في البيان الغريب، وعلو الطبقة في حسن النظم»[٥].

الثالث: جواب السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ: حيث قال: «أراد به مثله على زعمهم»[٦]، يعني إن كنتم تزعمون أنه من كلام البشر فأتوا بكلامٍ بشريٍّ مثله في البيان والفصاحة وغير ذلك.

---

(١) جامع البيان (١/ ٣٩٨).

(٢) قواعد التفسير (١/ ٢٨٤).

(٣) تيسير الكريم الرحمن (ص٣٥).

(٤) الهداية (١/ ١٩٠).

(٥) الكشاف (١/ ٨١).

(٦) تفسيره (١/ ٥٩).

ويقاربه قول أبي حيان رَحِمَهُ اللَّهُ إذ قال: «وذكر المثل علىٰ سبيل الفرض».

وقال ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: «هو مثل مقدر بناء علىٰ اعتقادهم وفرضهم، ولا يقضي أن هذا المثل موجود، لأن الكلام مسوق مساق التعجيز»؛ إلا أنه جوز جميع الوجوه المحكية فقال: «وعندي أن الاحتمالات التي احتملها قوله ﴿مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ كلها مرادة، لرد دعاوي المكذبين في اختلاف دعاويهم، فإن منهم من قال: القرآن كلام بشر، ومنهم من قال: هو مكتتب من أساطير الأولين، ومنهم من قال: إنما يعلمه بشر، وهاته الوجوه في معنىٰ الآية تفند جميع الدعاوي.

فإن كان: **كلام بشر**، فأتوا بمماثله أو بمثله؛ وإن كان من **أساطير الأولين**، فأتوا أنتم بجزء من هذه الأساطير، وإن كان يعلمه بشر، فأتوا أنتم من عنده بسورة فما هو ببخيل عنكم إن سألتموه. وكل هذا إرخاء لعنان المعارضة وتسجيل للإعجاز عند عدمها»[(١)].

وعلىٰ القول الثاني بأن الهاء في (مثله) ضمير عائد علىٰ النبي ﷺ[(٢)]:

فقد يقال: إن الإشكال عليه لا يرد، لأن المثلية واقعة وحاصلة لا تحتاج إلىٰ دليل، لكن علىٰ تقدير وروده، فيمكن الجواب عنه:

بأن الله تعالىٰ تحداهم أن يأتوا بمثل النبي ﷺ في حال كونه بشرًا عربيًا أميًا لم يقرأ الكتب ولم يأخذ عن العلماء، وقد تكلم بهذا البيان العظيم، والنظم البالغ في الفصاحة غايتها، وهذا القول أورده الزمخشري[(٣)]، وجوزه الواحدي

---

(١) التحرير والتنوير (١/ ٣٣٨).

(٢) انظر: جامع البيان (١/ ٣٩٧)، النكت والعيون (١/ ٨٤)، معالم التنزيل (١/ ٢٦)، زاد المسير (١/ ٥٠).

(٣) الكشاف (١/ ٨١).

كما سبق[١]. وتقدم قبل قليل كلام ابن عاشور.

أما علىٰ القول: بأن الهاء ضمير عائد علىٰ القرآن: لكن الخطاب موجه لأهل الكتاب، **فالمثل هنا هو التوراة.**

وهذا القول أورده السمرقندي[٢]، والكرماني وقال: «وقيل: الخطاب لعلماء اليهود، أي فلتحضروا سورة من مثل القرآن، يعني التوراة، حتىٰ تعلموا أوفاقهما، فيكون الهاء عائدًا إلىٰ القرآن، والمثل هو التوراة»[٣].

وقيل: الهاء ضمير عائد على التوراة والإنجيل:

والمعنىٰ: فأتوا بسورة من كتاب مثله فإنها تُصَدِّق ما فيه. وهذا القول أورده القرطبي[٤].

وكل هذه الأقوال تردها الأوجه التي تَرَجَّحَ بها القولُ الأول.

❖ **الراجح:**

مما سبق يتبين بأن الراجح هو قول جمهور العلماء، للأدلة الدالة عليه.

والإشكال مدفوع بحمد الله، فالآية في مساق التحدي، «وكون الأمر للتعجيز، يقتضي تعذر المأمور»[٥]، وقد تحداهم الله بأن يأتوا بمثل هذا القرآن في البيان، وهم أرباب الفصاحة، وأهل البراعة في البلاغة، فثبت عجزهم، وعجز غيرهم من باب أولىٰ.

والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) البسيط (٢/ ٢٤٣).

(٢) تفسير السمرقندي (١/ ١٠٢).

(٣) غرائب التفسير (١/ ١٢٦).

(٤) الجامع (١/ ٣٥٠).

(٥) التحرير والتنوير (١/ ٣٣٨).

الثامن: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال النحاة: (إذ) و(إذا) حرفا توقيت، (إذ) للماضي و(إذا) لما يستقبل... ثم قال: فإن قيل: إذا كانت (إذ) لما مضىٰ، فكيف جاز ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ١١٦] ﴿وَإِذْ يَتَحَآجُّونَ فِي ٱلنَّارِ﴾ [غافر: ٤٧]؟»[١].

وهذا استطراد من الواحدي جره إليه الحديثُ عن حرفي التوقيت (إذ)، و(إذا)، وليس فيهما إشكال في آية البقرة هذه لأن الفعل (قال) علىٰ بابه في إفادته الماضي.

لذا سأتبع ترتيب المؤلف وأتكلم هنا عن آية المائدة - وآية غافر داخلة ضمنًا فيها -.

المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ (١١٦)﴾ [المائدة: ١١٦].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال النحاة: (إذ) و(إذا) حرفا توقيت، (إذ) للماضي

---

(١) البسيط (٢/ ٣٠٦).

و(إذا) لما يستقبل... ثم قال: فإن قيل: إذا كانت (إذ) لما مضىٰ، فكيف جاز ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ١١٦] ﴿وَإِذْ يَتَحَآجُّونَ فِي ٱلنَّارِ﴾ [غافر: ٤٧]؟»[١].

❖ تحرير محل الإشكال:

ذكر أهل اللغة أن (إذ) علىٰ أربعة أوجه[٢]، أحدها: أن تكون للزمن الماضي، ولما كان يوم القيامة لم يقع بعد، وقع الإشكال: كيف أخبر الله تعالىٰ عنه بصيغة الماضي، وهو لم يقع بعد؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بقوله: «والجواب أن هذا خرج علىٰ تقدير الاستقبال في المعنىٰ، وفي اللفظ علىٰ صورة المضي، لأن ما تحقق كونه فهو بمنزلة ما قد كان، كقوله: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٤٤]، ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ﴾ [الأعراف: ٥٠] وأشباهه»[٣].

بعض كلام أهل اللغة في (إذ)و(إذا):

قال سيبويه رَحِمَهُ اللَّهُ: «و(إذ) وهي لما مضىٰ من الدهر... ثم قال: وأما (إذا) فَلِمَا يستقبل من الدهر... وتكون (إذ) مثلها أيضًا»[٤].

وقال الأزهري رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال اللَّيْثُ[٥]: تقول العرب: (إذ) لما مَضىٰ، و (إِذا)

---

(١) البسيط (٢/ ٣٠٦).

(٢) انظر: الكتاب لسيبويه (٤/ ٢٢٩)، مغني اللبيب (مع حاشية الدسوقي) (١/ ١٢٩).

(٣) البسيط (٢/ ٣٠٧).

(٤) الكتاب (٤/ ٢٢٩ - ٢٣٢).

(٥) هو الليث بن المظفر اللغوي، وهو من الطبقة الذين أدركهم أبو منصور الأزهري، وعاصر النضر بن شميل، ومن تلاميذه: شمر أبو عمرو بن حمدويه اللغوي. ولم أقف علىٰ وفاته. =

لما يستقبل الوقتين من الزمان... وقال غيره: العرب تَضع (إِذْ) للمستقبل، و(إِذا) للماضي. قال الله عزوجل: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ فَزِعُوا۟﴾ [سبأ: ٥١] معناه: ولو ترىٰ إذ يفزعون يوم القيامة؛ وقال الفَرّاء: إِنَّمَا جَازَ ذَلِك لأَنّه كالواجب، إِذْ كَانَ لَا يُشك فِي مَجيئه»[1].

وقال ابن هشام رحمه الله: «(إذ) علىٰ أربعة أوجه: أحدها: أن تكون اسمًا للزمن الماضي... ثم قال: والوجه الثاني: أن تكون اسمًا للزمن المستقبل، نحو: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ۝٤﴾ [الزلزلة: ٤] والجمهور لا يثبتون هذا القسم[2]، ويجعلون الآية من باب ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾ [الكهف: ٩٩] وغيرها، أعني من تنزيل المستقبل الواجب الوقوع منزلة ما قد وقع»[3].

بعد هذا التقرير أنتقل لذكر أقوال العلماء في الآية.

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

اختلف المفسرون في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى﴾ [المائدة: ١١٦] متىٰ زمن وقوعه علىٰ قولين:

الأول: أن هذا الخطاب يكون يوم القيامة، ولم يقع بعد، وهذا قول جمهور المفسرين[4]، وقد سئل قتادة رحمه الله: متىٰ يكون ذلك؟ قال: «يوم القيامة. ألا

= انظر: تهذيب اللغة (١/ ٢٨)، بغية الوعاة (٢/ ٢٧٠).

(١) تهذيب اللغة (١٥/ ٤٧) تفسير: إذ وإذا وإذن.

(٢) أي أنهم يجعلون (إذ) للماضي دائمًا، بينما المحققون يرون أنها تأتي للماضي وللمستقبل المتحقق الوقوع. انظر: حاشية الدسوقي علىٰ مغني اللبيب (١/ ٢٢٣).

(٣) مغني اللبيب مع حاشية الدسوقي (١/ ٢٢٣).

(٤) انظر: تفسير السمعاني (٢/ ٨٢)، معالم التنزيل (١/ ٧٣٥)، المحرر الوجيز (ص٥٩٨)، الجامع للقرطبي (٨/ ٣٠٠)، تفسير ابن كثير (٣/ ٥١٤).

ترىٰ أنه يقول: ﴿هَٰذَا يَوۡمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدۡقُهُمۡ﴾ [المائدة: ١١٩]»[١]؛ قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وعامة المفسرين علىٰ أن هذا القول لعيسىٰ إنما يكون في القيامة؛ إلا السدي[٢] وقطرب، فإنهما ذهبا إلىٰ أن الله تعالىٰ قال ذلك لعيسىٰ حين رفعه إليه، وتعلقا بظاهر قوله: ﴿وَإِذۡ قَالَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ١١٦] و(إذ) تستعمل لما مضىٰ.

والصحيح ما عليه العامة؛ لأن الله تعالىٰ عقب هذه القصة بقوله تعالىٰ: ﴿هَٰذَا يَوۡمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدۡقُهُمۡ﴾ [المائدة: ١١٩] وأراد به يوم القيامة، وإنما خرج هذا مخرج المضي وهو للمستقبل؛ تحقيقًا لوقوعه كقوله تعالىٰ: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ﴾ [الأعراف: ٤٤] ولم ينادوا بعد، ولكنه بمنزلة ما قد مضىٰ وفعلوا ذلك، من حيث أنه لا يعترض الشك في وقوعه»[٣].

وقد تقدم قول أئمة اللغة في صحة هذا الأمر.

وقال النحاس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «المعنىٰ: وإذ يقول الله يوم القيامة، و«فعل» تأتي بمعنىٰ «يفعل»، و«يفعل» بمعنىٰ «فعل» إذا عُرف المعنىٰ، لأن الفعل واحد، وإنما اختلف لاختلاف الزمان»[٤].

وقال البغوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقال سائر المفسرين: إنما يقول الله له هذا القول يوم القيامة، بدليل قوله من قبل: ﴿يَوۡمَ يَجۡمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ﴾ [المائدة: ١٠٩]، وقال من بعدها: ﴿هَٰذَا يَوۡمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدۡقُهُمۡ﴾ [المائدة: ١١٩] وأراد بهما يوم القيامة، وقد

---

(١) رواه عنه عبدالرزاق في تفسيره (٢/ ٣٨)، ومن طريقه: ابن جرير في الجامع (٩/ ١٣٤).

(٢) هو إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة السدي الكوفي، تابعي، صاحب التفسير والمغازي، كان إماما عارفا بالوقائع وأيام الناس، وقال ابن حجر: (صدوق يهم ورمي بالتشيع) توفي (سنة ١٢٧هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٢٦٤)، التقريب (ص١٤١).

(٣) البسيط (٧/ ٥٩٩).

(٤) إعراب القرآن (٢/ ٥٣١).

تجيء «إذ» بمعنىٰ «إذا» كقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ فَزِعُوا۟﴾ [سبأ: ٥١] أي: إذا فزعوا يوم القيامة، والقيامة وإن لم تكن بعد ولكنها كالكائنة لأنها آتية لا محالة»[١].

والقاعدة التفسيرية: أن القرآن الكريم نزل بلغة العرب، والعرب من شأنها أن تعبر بالماضي عن المستقبل تنبيهًا علىٰ تحقق وقوعه[٢]. كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ﴾ [الزمر: ٦٨] وقوله: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ [النحل: ١].

الثاني: أن هذا وقع حين رفع الله عَزَّوَجَلَّ عيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهو قول السدي وقطرب[٣] واختاره ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٤]، واستدل له بأمرين:

أحدهما: إن (إذ) تأتي مع الماضي.

وثانيهما: أن عيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ لا يشك أن الله لا يغفر للمشرك يوم القيامة، فكيف يقول: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨]؟.

وقد أجيب عن كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأن (إذ) تأتي مع المستقبل أيضًا، كما سبق نقله عن أئمة اللغة وهو كثير في القرآن وفي اللغة أيضًا.

قال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقوله آخرًا: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [المائدة: ١١٨] معناه: إن عذبت العالم كله فبحقك وإن غفرت وسبق ذلك في علمك فلأنك أهل لذلك لا معقب لحكمك ولا منازع لك، فيقول عيسىٰ هذا علىٰ جهة التسليم»[٥].

وقال ابن كثير - متعقبًا ابن جرير -: «وهذان الدليلان فيهما نظر؛ لأن كثيرا

(١) معالم التنزيل (١/ ٧٣٥).

(٢) قواعد التفسير د. خالد السبت (١/ ٢٩٢).

(٣) قول السدي رواه عنه ابن جرير (٩/ ١١٩)، وقول قطرب أورده الواحدي في البسيط (٧/ ٥٩٩)، والقرطبي في الجامع (٨/ ٣٠٠).

(٤) جامع البيان (٩/ ١١٦).

(٥) المحرر الوجيز (ص٥٩٩).

من أمور يوم القيامة ذكر بلفظ المضي، ليدل على الوقوع والثبوت. ومعنى قوله: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ [المائدة: ١١٨]الآية: التبري منهم ورد المشيئة فيهم إلى الله، وتعليق ذلك على الشرط لا يقتضي وقوعه، كما في نظائر ذلك من الآيات»[١].

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الراجح هو القول الأول، قول جمهور العلماء، وهو أن هذا الخطاب يكون يوم القيامة، ولم يقع بعد، وإنما خرج هذا مخرج المضي وهو للمستقبل؛ تحقيقًا لوقوعه، وأدلة هذا القول جلية، مع ما يؤيده من قواعد التفسير، والله تعالى أعلم.

وبهذا يزول الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

التاسع: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾﴾ [البقرة: ٣١].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: فلِمَ قال: ﴿عَرَضَهُمْ﴾ [البقرة: ٣١] فجمع الكناية وهي عائدة على الأسماء؟»[٢]؛ وممن أورد هذا الإشكال: الفخر الرازي[٣].

❖ تحرير محل الإشكال:

الأصل في الكلام عود الضمائر على المتكلم عنه بما يناسبه، وقد ذكر الله تعالى هنا: الأسماء، ثم أعاد الضمير عليها بالجمع، فقال: عرضهم، وكان

---

(١) تفسيره (٣/ ٥١٤).

(٢) البسيط (٢/ ٣٤٩).

(٣) التفسير الكبير (٢/ ٣٩٨).

المتوقع في غير القرآن: أن يقال: ثم عرضها. فحصل الإشكال وهو: ما سبب اختلاف الضمير هنا؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بقوله: «فالجواب ما قال مقاتل[١]: وهو أن الله تعالىٰ خلق كل شيء، الحيوان والجماد ثم علم آدم أسماءها، ثم عرض تلك الشخوص[٢] الموجودات علىٰ الملائكة. وكنىٰ عن الشخوص والمسميات بقوله: «هُمْ» لأن فيها ما يعقل من الجن والإنس والملائكة، فالعرض يعود إلىٰ المسميات لا إلىٰ الأسماء؛ وقال ابن زيد[٣]: علمه أسماء ذريته، وعلىٰ هذا العرض يعود إلىٰ الذرية»[٤].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

اختلف العلماء في أول هذه الآية، وبناء عليه: اختلفوا في آخرها[٥].

---

(١) هو مقاتل بن سليمان بن بشير البلخي، قال ابن المبارك: (ما أحسن تفسيره لو كان ثقة)، وقال ابن حجر: (كذبوه وهجروه، ورمي بالتجسيم) توفي سنة(١٥٠هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (٧/ ٢٠٢)، التقريب(ص٩٦٨).

(٢) الشخوص: جمع شخص، والشخص: سواد الإنسان إذا رأيته من بعيد، وكل شيء رأيت جُسمانه فقد رأيته شخصه، لأنه الشين والخاء والصاد: أصل واحد يدل علىٰ ارتفاع في شيء. انظر: تهذيب اللغة (٧/ ٧١)مادة: شخص، مقاييس اللغة(٣/ ٢٥٤)مادة شخص، لسان العرب(٨/ ٣١١)مادة: شخص.

(٣) هو عبد الرحمن بن زيد بن أسلم العدوي مولاهم، تفسيره له قيمته عند العلماء، أما في الحديث فقال ابن حجر: (ضعيف)، توفي سنة (١٨٢هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (٨/ ٣٤٩)، التقريب(ص٥٧٨).

(٤) البسيط (٢/ ٣٤٩)، وقول مقاتل ذُكر بنحوه في تفسيره (١/ ٩٨).

(٥) انظر: المحرر الوجيز (ص٧٣).

ففي قوله تعالىٰ: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١]: وقع الخلاف: ما المراد بهذه الأسماء(١)؟

فقيل: المراد بها: أسماء كل شيء، قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وظاهر اللفظ يدل عليه»(٢)، وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا هو قول الأكثرين كابن عباس وأصحابه»(٣)؛ وقال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «قاله جمهور الأمة»(٤).

وقيل: أسماء جميع العقلاء، أو بعضها، كالملائكة أو ذرية آدم، فتكون أسماء معدودة لمسميات مخصوصة. واختاره ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ(٥).

ويُستدل للقول الأول بما يلي:

أولًا: السنة، حيث جاء في الصحيحين: أن النبي ﷺ قال: «يجتمع المؤمنون يوم القيامة، فيقولون: لو استشفعنا إلىٰ ربنا، فيأتون آدم فيقولون: أنت أبو الناس، خلقك الله بيده، وأسجد لك ملائكته، وعلمك أسماء كل شيء...»(٦)، وفيه: نص بأنها أسماء كل شيء.

ثانيًا: الآثار المروية عن الصحابة والتابعين؛ فقد روىٰ ابن جرير هذا القول

---

(١) انظر: جامع البيان (١/ ٥١٧)، المحرر الوجيز (ص٧٢)، زاد المسير (١/ ٦٣)، الجامع للقرطبي (١/ ٤٢٠).

(٢) البسيط (٢/ ٣٤٤).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ٩٤).

(٤) المحرر الوجيز (ص٧٢)، وانظر: تفسير السمعاني (١/ ٦٥)، الجامع للقرطبي (١/ ٤٢٠)، تفسير ابن كثير (١/ ٣٣٥).

(٥) جامع البيان (١/ ٥١٨).

(٦) أخرجه البخاري (٦/ ١٧) رقم (٤٤٦٧) كتاب التفسير، باب قوله: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾، ومسلم (١/ ١٢٣) رقم (١٩٣) كتاب الإيمان، باب: أدنىٰ أهل الجنة منزلة فيها، واللفظ للبخاري.

عن ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير وقتادة[١]، فعن ابن عباس رضي الله عنه قال: «علم الله آدم الأسماء كلها، وهي هذه الأسماء التي يتعارف بها الناس: إنسان ودابة، وأرض، وسهل، وبحر، وجبل، وحمار، وأشباه ذلك من الأمم وغيرها»[٢].

ثالثًا: لفظ (الأسماء كلها) عام مؤكد، ولا يجوز تخصيصه بدون دليل[٣]؛ قال القرطبي رحمه الله: «وهو الذي يقتضيه لفظ (كلها) إذ هو اسم موضوع للإحاطة والعموم»[٤].

وتؤيده القواعد الترجيحية، فالقول الذي تؤيده السنة مقدم على غيره، ويجب حمل نصوص الوحي العامة على العموم ما لم يرد دليل بالتخصيص[٥].

ويستدل للقول الثاني بما يلي:

أولًا: الآثار المروية في ذلك، فقد روى ابن جرير عن الربيع بن خثيم[٦] أنه قال: «أسماء الملائكة»[٧]، وروى عن عبدالرحمن بن زيد أنه قال: «أسماء

---

(١) جامع البيان (١/ ٥١٤).

(٢) رواه ابن جرير (١/ ٥١٤)، وابن أبي حاتم في تفسيره (١/ ٨٠)، ورواه عبدالرزاق في تفسيره (١/ ٢٦٥) عن قتادة.

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ٩٤).

(٤) الجامع (١/ ٤٢٠)، وانظر: البحر المحيط (١/ ٢٩٥).

(٥) انظر: قواعد الترجيح (١/ ٢٠٦) (٢/ ٥٢٧)، قواعد التفسير (١/ ١٣٦).

(٦) هو الربيع بن خثيم بن عائذ الثوري، أدرك زمان النبي ﷺ وأرسل عنه، وروى عن ابن مسعود، وقال له ابن مسعود: «يا أبا يزيد، لو رآك رسول الله ﷺ لأحبك، وما رأيتُك إلا ذكرت المخبتين»، وهو ثقة قليل الرواية، توفي سنة (٦٣ أو ٦٥هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ٢٩٨)، التقريب(ص٣١٩).

(٧) جامع البيان (١/ ٥١٧).

ذريته كلهم أجمعين»[١]؛ يعني ذرية آدم عليه السلام.

ثانيًا: لغة العرب، قال ابن جرير رحمه الله: «ولا تكاد العرب تكني بالهاء والميم إلا عن أسماء بني آدم والملائكة؛ وأما إذا كانت عن أسماء البهائم وسائر الخلق، سوىٰ من وصفنا، فإنها تكني عنها بالهاء والألف، أو بالهاء والنون، فقالت: عرضهن، أو عرضها»[٢]؛ ثم وصفه بأنه الغالب المستفيض في كلام العرب.

ويجاب عنه:

بأنه استفاض أيضًا في كلام العرب: التغليب في مرجع الضمائر، وهذا ما ذكره ابن جرير نفسه عقب الكلام السابق حيث قال: «وربما كَنَتْ عنها إذ كان كذلك بالهاء والميم، كما قال جل ثناؤه: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ﴾ [النور: ٤٥]؛ وقال ابن تيمية: «اجتمع من يعقل ومن لا يعقل فغلب من يعقل»[٣].

وتؤيده القاعدة الترجيحية: التي تنص علىٰ أنه يجب حمل كلام الله تعالىٰ علىٰ المعروف والغالب المستفيض من لغة العرب دون الشاذ والضعيف والمنكر.

ويجاب عنها: بأن القواعد إذا تعارضت قُدمت الأقوىٰ منها، وقاعدة الترجيح بالسنة أقوىٰ من قاعدة الترجيح بلغة العرب[٤]؛ وأيضًا: يقال: إن القول الأول تنطبق عليه هذه القاعدة، وليس فيه مخالفة؛ **وبهذا يترجح القول الأول، والله أعلم.**

(١) جامع البيان (١/ ٥١٨).

(٢) المرجع السابق.

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ٩٤).

(٤) قواعد الترجيح (١/ ٨٥).

اختلاف العلماء في المراد بقوله: ﴿عَرَضَهُمْ﴾ [البقرة: ٣١]:

اختلف العلماء في ذلك علىٰ قولين: **الأول**: أنه تعالىٰ عرض تلك الأسماء. **الثاني**: أنه تعالىٰ عرض الخلق المسَمَّين، أو بعضهم، كذرية آدم عليه السلام. وبعضهم: يعبر عن ذلك: بالمسميات[١].

فالقول الأول: وهو أنه تعالىٰ عرض الأسماء: مروي عن ابن عباس[٢]، ومجاهد[٣]، وقتادة حيث قال: «علمه اسم كل شيء، هذا بحر، وهذا جبل، وهذا كذا، وهذا كذا لكل شيء، ثم عرض تلك الأسماء علىٰ الملائكة»[٤]؛ **ومما يُستدل له**: قراءة أبي بن كعب رضي الله عنه: ﴿ثم عرضها﴾[٥].

قال ابن عطية رحمه الله: «فمن قال في الأسماء بعموم كل شيء قال: عرضهم أمةً أمةً، ونوعًا نوعًا، ومن قال في الأسماء: إنها التسميات استقام علىٰ قراءة أبيّ: «عرضها»»[٦].

وأجيب عنه بأنها قراءة شاذة؛ كما قاله السمعاني[٧] وغيره.

وأيضًا: قال ابن عطية: «إن لفظ الأسماء يدل علىٰ الأشخاص فلذلك ساغ أن يقول للأسماء: عرضهم»[٨].

---

(١) انظر: الكشف والبيان (١/ ١٧٨)، النكت والعيون (١/ ٩٩)، تفسير ابن كثير (١/ ٣٣٦).

(٢) رواه عنه ابن جرير (١/ ٥٢٠)، وابن أبي حاتم في تفسيره (١/ ٨٠).

(٣) رواه عنه ابن جرير (١/ ٥٢١).

(٤) رواه عنه عبدالرزاق في تفسيره (١/ ٢٦٥)، وابن جرير (١/ ٥٢٠).

(٥) انظر: تفسير السمعاني (١/ ٦٥)، النكت والعيون (١/ ٩٩)، المحرر الوجيز (ص٧٣).

(٦) المحرر الوجيز (ص٧٣).

(٧) تفسيره (١/ ٦٥).

(٨) المحرر الوجيز (ص٧٣).

القول الثاني: وهو أنه تعالىٰ عرض الخلق، الذين علم آدم عليه السلام أسماءهم: هو اختيار أهل المعاني[(١)]، ورواه ابن جرير: عن ابن عباس، وابن مسعود، وناس من أصحاب النبي ﷺ، وعن عبدالرحمن بن زيد، ومجاهد[(٢)]؛ قال ابن جرير: «ويعني بقوله: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾ [البقرة: ٣١] ثم عرض أهل الأسماء علىٰ الملائكة»[(٣)]؛ وهو قول الواحدي كما تقدم، واختاره جمهور المفسرين[(٤)].

ونقل مكي عن ابن الأنباري أنه قال: «الهاء في «كلها» تعود علىٰ الأسماء، والهاء في «عَرَضَهم» تعود علىٰ الأشخاص»[(٥)].

واستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

أولًا: بالآية نفسها، ففي آخرها: قوله: ﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١].

قال ابن عطية رحمه الله: «وقوله تعالىٰ: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ﴾ ظاهره: حضور أشخاص، وذلك عند العرض علىٰ الملائكة» ثم قال: «والذي يظهر أن الله تعالىٰ علم آدم الأسماء وعرض مع ذلك عليه الأجناس أشخاصًا، ثم عرض تلك علىٰ الملائكة وسألهم عن تسمياتها التي قد تعلمها آدم»[(٦)].

---

(١) كالفراء في معاني القرآن (١/ ٢٦)، وأبي عبيدة في مجاز القرآن (ص٢٧)، والأخفش في معاني القرآن (١/ ٦٣)، والزجاج في معاني القرآن (١/ ١١٠) كما اختاره ابن قتيبة في غريب القرآن (ص٤٦).

(٢) جامع البيان (١/ ٥٢٠).

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر: النكت والعيون (١/ ٩٩)، الكشاف (١/ ١٠٠)، زاد المسير (١/ ٦٣)، التفسير الكبير (٢/ ٣٩٨)، مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (٧/ ٩٢)، البحر المحيط (١/ ٢٩٥)، تفسير ابن كثير (١/ ٣٣٦)، فتح القدير (١/ ١٥٩)، تيسير الكريم الرحمن (ص٣٩).

(٥) الهداية (١/ ٢٢٩).

(٦) المحرر الوجيز (ص٧٣).

وقال الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد أشار إلىٰ أنها المسميات بقوله: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١] الآية، كما هو ظاهر»[١].

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والأظهر أنها أسماء لمسميات حاضرة»[٢].

ثانيًا: مفهوم الاسم في قوله: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١].

قال ابن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولما كان مفهوم لفظ (اسم) من المفهومات الإضافية التي يتوقف تَعَقُّلُها علىٰ تَعَقُّلِ غيرها إذ الاسم لا يكون إلا لمسمىٰ = كان ذكر الأسماء مشعرًا لا محالة بالمسميات، فجاز للبليغ أن يعتمد علىٰ ذلك ويحذف لفظ المسميات إيجازا»[٣].

ثالثًا: مفهوم العرض، في قوله تعالىٰ: ﴿عَرَضَهُمۡ﴾ [البقرة: ٣١] فالعرض: يكون للأشخاص والمسميات لا للأسماء؛ وللذوات لا للمعاني، قال الثعلبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «رَدَّهُ - أي الضمير - إلىٰ الشخوص والمسميات، لأن الأعراض لا تُعرض»[٤].

وقد يجاب عن هذا: بأن ذاك الحدث أمرٌ غيبي، لا يعلم كيفيته إلا الله، فلا يقاس علىٰ الواقع المشاهد للاختلاف بينهما، فكون الأعراض لا تعرض في واقعنا المشاهد لا يعني استحالة عرضها في عالم الغيب. والله أعلم.

رابعًا: الآثار المروية عمن تقدم ذكرهم.

وقد يجاب عنه: بأن القول الآخر: قد رويت فيه كذلك آثار، فيسقط هذا الاستدلال بذاك.

---

(١) أضواء البيان (١/ ٨٦).

(٢) تفسير القرآن الكريم (تفسير الفاتحة والبقرة) (١/ ١١٩).

(٣) التحرير والتنوير (٢/ ٤١١).

(٤) الكشف والبيان (١/ ١٧٨)، وانظر: معالم التنزيل (١/ ١٣٤)، والتحرير والتنوير (٢/ ٤١٢).

فيقال: علىٰ فرض صحة الآثار جميعًا في القولين: إن مما يلفت الانتباه فَهْم ابنِ كثير رَحِمَهُ اللَّهُ لأثر قتادة رَحِمَهُ اللَّهُ، حيث قال ابن كثير: «قال: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ [البقرة: ٣١] يعني: المسميات؛ كما قال عبد الرزاق، عن معمر[١]، عن قتادة قال: ثم عرض تلك الأسماء علىٰ الملائكة ﴿فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾﴾ [البقرة: ٣١]»[٢]. ثم سرد بقية الآثار بأن المعروض هو المسميات لا الأسماء.

فالذي يظهر من سياق كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ أنه فهم من قول قتادة أن الأسماء[٣] هي المسميات[٤] هنا. فعلىٰ هذا الفهم تكون الآثار المروية كلها في تأييد هذا القول. والله أعلم.

---

(١) هو معمر بن راشد الأزدي مولاهم، أبو عروة البصري، الثقة الثبت، من كبار أتباع التابعين، حدث عن قتادة والزهري وغيرهم، وحدث عنه: عبدالرزاق والسفيانان وابن المبارك وغيرهم. توفي سنة (١٥٣ أو ١٥٤هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (٧/ ٥)، التقريب (ص٩٦١).

(٢) تفسير ابن كثير (١/ ٣٣٦).

(٣) قال محققو تفسير ابن جرير في حاشية(١): (١/ ٥١٧): «في (م): الأشياء». فإن كانت النسخة التي بين يدي ابن كثير هكذا، وكانت هي الصواب فإن رأي قتادة يكون موافقًا للجمهور.

(٤) مسألة الاسم والمسمىٰ من المسائل الكلامية المختلف فيها بين أهل السنة والمبتدعة، وهي من المسائل التي أحدثها الخلف، ولا يؤثر عن سلف القرون المفضلة كلام فيها، قال ابن تيمية: «فإن الناس قد تنازعوا في ذلك والنزاع اشتهر في ذلك بعد الأئمة بعد أحمد وغيره... والمقصود هنا أن المعروف عن «أئمة السنة» إنكارهم علىٰ من قال: أسماء الله مخلوقة، وكان الذين يطلقون القول بأن الاسم غير المسمىٰ هذا مرادهم؛ فلهذا يروىٰ عن الشافعي والأصمعي وغيرهما أنه قال: إذا سمعت الرجل يقول: الاسم غير المسمىٰ فاشهد عليه بالزندقة...» ثم بسط القول فيها رَحِمَهُ اللَّهُ. مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٨٥)، والصواب عند أهل السنة التفصيل فيها كما قال ابن أبي العز: «الاسم يراد به المسمىٰ تارة، ويراد به اللفظ الدال عليه أخرىٰ». شرح الطحاوية (١/ ١٩٤). وانظر: تعقب ابن المنير علىٰ الزمخشري في هذه المسألة. حاشية الكشاف (١/ ١٠٠).

وبناء على هذا القول:

بأن المعروض في قوله تعالىٰ: ﴿عَرَضَهُمْ﴾ [البقرة: ٣١]: المسميات، أُجيب عن إشكال الواحدي، وهو أن الضمير اختلف لأنه رجع إلىٰ المسميات، والمسميات يكنىٰ عنها بالجمع.

ومراعاةُ اللفظ أو معناه والاختلافُ حسب ذلك كثيرٌ في القرآن وفي كلام العرب أيضًا، قال الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يجوز مراعاة كلٍّ منهما»(١).

وقد قال الله تعالىٰ: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [البقرة: ١٧]. فأفرد سبحانه في قوله (استوقد)، ثم جمع في قوله: (بنورهم) وما بعدها، مراعاة للفظ والمعنىٰ.

وفي قوله تعالىٰ: ﴿عَرَضَهُمْ﴾ [البقرة: ٣١] تغليب للعقلاء علىٰ غيرهم لبيان فضلهم.

قال السمعاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن المسميات لما جمعت من يعقل ومن لا يعقل كنىٰ بلفظ من يعقل تغليبًا له»(٢). وقال الفخر الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فغلب الأكمل لأنه جرت عادة العرب بتغليب الكامل علىٰ الناقص كلما غلبوا»(٣).

وقد تقدم قول ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن لفظ **الأسماء** يدل علىٰ **الأشخاص** فلذلك ساغ أن يقول للأسماء: عرضهم»(٤).

وهذا يصلح جوابًا لمن يقول بالقول الأول: وهو أن المعروض هو الأسماء.

---

(١) دفع إيهام الاضطراب (ص٢٣).

(٢) تفسيره (١/ ٦٥).

(٣) التفسير الكبير (٢/ ٣٩٨).

(٤) المحرر الوجيز (ص٧٣).

وقال الشوكاني: «وإنما رجع ضمير ﴿عَرَضَهُمْ﴾ علىٰ مسمياتٍ مع عدم ذكرها لأنه قد تقدم ما يدل عليها وهو أسماؤها»(١).

❖ **الترجيح:**

مما سبق يترجح أن المراد بقوله: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ ﴾ [البقرة: ٣١]: أسماء كل شيء؛ والله أعلم.

كما يترجح أن المعروض في قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ [البقرة: ٣١] هم الخلق المسمين أو يقال: المسميات لا الأسماء؛ وذلك للأدلة التي سبق ذكرها، والله تعالىٰ أعلم.

وبهذا يزول الإشكال والحمد لله.

العاشر: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [البقرة: ٣٣].

❖ **نص الإشكال:**

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد يبقىٰ في هذه الآية سؤال لم يجد(٢) أحدًا ممن تكلم في تفسير القرآن ولا في معانيه تعرض له، وهو من مهم ما يُسأل عنه.

وذلك أن يقال: من أين علمت الملائكة لما خَبَّرها آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بتلك الأسماء صحة قوله، ومطابقة الأسماء المسميات؟ وهي لم تكن عالمة بذلك من قبل، إذ لو كانت عالمة لأخبرت بالأسماء، ولم تعترف بفقد العلم. والكلام يقضي أنهم

(١) فتح القدير (١/ ١٥٩).

(٢) قال محققه د. محمد الفوزان وفقه الله: كذا في جميع النسخ؛ والمعنىٰ لم يتعرض أحدٌ لهذا السؤال.

لما أنبأهم آدم بالأسماء، علموا صحتها ومطابقتها للمسميات، ولولا ذلك لم يكن لقوله: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٣٣] معنىٰ»[(١)].

وممن أورد هذا الإشكال الرازي، وأبو حيان[(٢)].

❖ تحرير محل الإشكال:

جرت العادة أن المخبَر بأمرٍ يحتاج إلىٰ دليل وبرهان يُثبت له صدق المخبِر، وصحة خبره، فإذا سمع الخبر ورأىٰ البرهان علىٰ صدقه بادر بتصديقه.

وهنا: أخبر آدمُ عليه السلام الملائكةَ بأسماء المسميات فصدقوه، وكانوا من قبل لا يعلمون عن هذه الأسماء بدليل قولهم: لا علم لنا، فوقع التساؤل كيف عرفت الملائكة صحة قوله، ومطابقة هذه الأسماء لمسمياتها؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بوجهين فقال: «والجواب: أنه غير ممتنع أن تكون الملائكة في الأول غير عارفين بتلك الأسماء فلما أنبأهم آدم عليه السلام بها، خلق الله تعالىٰ لهم في الحال العلم الضروري بصحتها ومطابقتها للمسميات، إما من طريق، أو ابتداء بلا طريق، فعلموا بذلك تمييزه واختصاصه.

ووجه آخر: وهو أنه لا يمتنع أن تكون للملائكة لغات مختلفة، فكل قبيل منهم يعرف أسماء الأجناس في لغته دون لغة غيرها، فلما أراد الله تعالىٰ التنبيه علىٰ فضيلة آدم، علمه تلك الأسماء، فلما أخبرهم بها علم كل فريق مطابقة ما أخبر به من الأسماء للغته وعلم مطابقة ذلك لباقي اللغات بخبر كل فريق وإذا أخبر كل قبيل صاحبه علم بذلك من لغة غيره ما علمه من لغته، وهذا الجواب

---

(١) البسيط (٢/ ٣٥٩).

(٢) انظر: التفسير الكبير (٢/ ٣٩٧)، البحر المحيط (١/ ٢٩٩).

يقتضي أن يكون معنىٰ قوله: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١] أي: ليخبرني كل قبيل منكم بجميع الأسماء»(١).

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

هذا الإشكال لم يُسبق إليه الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ - فيما وقفت عليه - وهو إشكال عقلي صِرْف، فلا آية تدل عليه، ولا حديث يرشد إليه، بل هو مجرد قياس عقلي، لكنه قياس مع الفارق؛ حيث قاس الواحدي عالم الغيب علىٰ عالم المشاهدة، ورام علم شيء ليس إليه سبيل إلا سبيل الوحي، وليس ثَمّ شيءٌ من ذلك.

فالسؤال عن إدراك الملائكة أمر غيبي لا نعلمه، لذا لا ينبغي التكلف في السؤال عنه؛ لأنه من الأخبار الغيبية التي لا مصلحة لنا في معرفتها ولو كان لنا فيها مصلحة لبينها الله لنا.

وهذه قاعدة في هذا الباب أشار إليها عدد من أهل العلم، منهم ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قال في الشجرة التي أكل منها آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «فالصواب في ذلك أن يقال: إن الله جل ثناؤه نهىٰ آدم وزوجته عن أكل شجرة بعينها من أشجار الجنة دون سائر أشجارها، فخالفا إلىٰ ما نهاهما الله عنه، فأكلا منها كما وصفهما الله جل ثناؤه به؛ ولا علم عندنا أي شجرة كانت علىٰ التعيين، لأن الله لم يضع لعباده دليلا علىٰ ذلك في القرآن ولا في السنة الصحيحة، فأنىٰ يأتي ذلك مَنْ أتىٰ؟ وقد قيل: كانت شجرة البر. وقيل: كانت شجرة العنب. وقيل: كانت شجرة التين؛ وجائز أن تكون واحدة منها، وذلك إن علمه عالم لم ينفع العالم به علمه، وإن جهله جاهل لم يضره جهله به»(٢).

---

(١) البسيط (٢/ ٣٦٠).

(٢) جامع البيان (١/ ٥٥٦).

وذكر ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ أن ما أبهمه الله تعالىٰ في القرآن، فهو مما لا فائدة في تعيينه تعود علىٰ المكلفين في دنياهم ولا دينهم، ولو كانت فائدته تعود علىٰ المكلفين في دينهم أو دنياهم لبينته هذه الشريعة الكاملة الشاملة(١).

أعود إلىٰ جوابي الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذا الإشكال:

أما الأول: فهو أن الملائكة لم تكن تعلم ذلك ثم خلق الله لها العلم الضروري، وممن ذكر هذا الرازي في تفسيره أيضًا(٢).

وهذا يحتاج إلىٰ دليل، ولا أعلم دليلًا عليه(٣).

وأما الجواب الثاني: وهو أنه لا يمتنع أن تكون للملائكة لغات مختلفة.

وهذا أيضًا مما لا أثرة من علمٍ عليه، لا من كتاب ولا من سنة.

وهناك جواب ثالث: ذكره الرازي وهو أن يقال: لِمَ لا يجوز أن يخاطب الله الملائكة بطريق آخر كالكتابة(٤).

وهذا كسابقه: قول علىٰ الله بلا علم، وبطلانه يغني عن إبطاله.

الجواب الرابع: أن يقال: إن سياق القصة بهذا الأسلوب البديع والترتيب العجيب يبطل هذا التساؤل من أصله، ويجعله لا يرد أبدًا.

فإن من مؤمني البشر الذي آمنوا بأنبيائهم مَنْ لا يتطرق إليه أدنىٰ شك في صدق خبرٍ أخبر به نبيٌ عن ربه ﷺ، ولا يُسأل هذا المؤمن، كيف علمتَ صدق خبر نبيك؟ فكيف بالملائكة المطهرين الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون؟!.

---

(١) تفسيره (١/ ٩) (٥/ ٣٣٧)، قصص الأنبياء (ص٣٠).

(٢) التفسير الكبير (٢/ ٣٩٧).

(٣) الأولىٰ التزام لفظ الكتاب والسنة، وهو التعليم بدل (خلق العلم).

(٤) التفسير الكبير (٢/ ٣٩٧).

لأن الجواب واضح كالشمس ليس دونها سحاب، وهو أن الله تعالىٰ نصب من الأدلة والقرائن ما يُعرف به صحة وصدق أخبار أنبيائه عليهم الصلاة والسلام.

وهنا في هذه القصة: الله عَزَّوَجَلَّ هو الآمر، وهو الذي علم آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، والمأمور والمُعَلّم آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، والملقىٰ إليه الخبر: هم الملائكة الكرام.

فكيف يقال في حالٍ كهذه: ما الدليل علىٰ صدق آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وكيف عرفت الملائكة صحة كلامه؟!.

وقد ذكر أبو حيان جوابين، أحدهما كجواب الواحدي بأنه قد يكون لكل صنف من الملائكة لغة مختلفة، والثاني أن الله عرفهم الدليل علىٰ صدقه[1].

وأيضًا: أشار إليه أبو السعود وذكر أن قوله فيه قرائن موجبة لصدقه[2].

وإن كان لا يُوافق علىٰ بعض هذه القرائن، حيث ذكر أن آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يتلعثم حين ذكر تلك التفاصيل، وأيضًا: وجود المناسبات بين الأسماء والمسميات قرينة أخرىٰ.

فهذه كلها لا دليل عليها والعلم عند الله تعالىٰ.

❖ الترجيح:

الراجح والله أعلم أن هذا الإشكال مدفوع بالجواب الرابع، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) البحر المحيط (١/ ٢٩٩).

(٢) إرشاد العقل السليم (١/ ٨٦).

الحادي عشر: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ (٣٤)﴾ [البقرة: ٣٤]

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: كيف جمع، ولم يكن في ذلك الوقت كافر غير إبليس؟»[1].

وممن ذكر هذا الإشكال: الرازي وابن عاشور؛ فقال الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هل يدل علىٰ أنه وجد قبله جمع من الكافرين حتىٰ يصدق القول بأنه من الكافرين؟ قال قوم: إنه يدل عليه، لأن كلمة (من) للتبعيض، فالحكم عليه بأنه بعض الكافرين يقتضي وجود قوم آخرين من الكافرين»[2].

وقال ابن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد تحير أكثر المفسرين في بيان معنىٰ الآية من جهة حملهم فعل (كان) علىٰ الدلالة علىٰ الاتصاف بالكفر فيما مضىٰ عن وقت الامتناع من السجود»[3].

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال هو حمل معنىٰ (كان) علىٰ أحد دلالاتها وهو إفادتها للزمن الماضي[4]، وأيضًا: مجيء لفظ (الكافرين) وهي صيغة جمع؛ فاجتمع أمران: صيغة الماضي في (كان)، والجمع في (الكافرين) فحصل التساؤل: هل سبق

---

(١) البسيط (٢/ ٣٧٦).

(٢) التفسير الكبير (٢/ ٤٤٨).

(٣) التحرير والتنوير (١/ ٤٢٦).

(٤) انظر: العوامل المائة للجرجاني (ص٦٠)، وقد ذكر من معانيها أيضًا: الاستمرار، والانتقال وهو معنىٰ (صار)، وبمعنىٰ حَدَثَ أو وُجد؛ وزاد أبو بكر الزين الرازي معنىٰ آخر هو أنها تأتي بمعنىٰ الحال، كما في قوله تعالىٰ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾. انظر: أنموذج جليل (ص٨٣).

إبليسَ كفارٌ حتىٰ ينسب إليهم، وإن لم يسبقه كفار فلماذا جاءت صيغة الجمع؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا الإشكال بقوله: «**فيقال**: إن الله سبحانه علم أنه يكون بعد إبليس كافرون، كقول إبراهيم: ﴿وَأَنَا۠ عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ۝٥٦﴾ [الأنبياء: ٥٦] معناه: أنه علم أنه سيكون بعده من يشهد علىٰ قومه بمثل شهادته.

وقيل: كان من القوم الذين إذا فَعَلَ واحد منهم مثل فعله كان مثله؛ وعلىٰ ما قاله سعيد بن المسيب[(١)] لا يتوجه هذا السؤال»[(٢)].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

ذكر العلماء في الجواب عن هذا التساؤل عدة أجوبة:

الأول: أنه كان في سابق علم الله من الكافرين؛ وهذا اختيار جمهور المفسرين[(٣)].

وقد اعترض عليه: بأن فيه تأويلًا، أو تقديرًا لمحذوف.

والقاعدة الترجيحية تنص علىٰ أنه إذا دار الكلام بين التقدير وعدمه، حمل علىٰ عدم التقدير[(٤)].

وقد اعتبره ابن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ من التكلف، فقال عن المفسرين الذين تحيروا في هذه الآية: «فاحتاجوا أن يتمحلوا[(٥)] بأن إبليس كان من الكافرين أي في علم الله، وتمحل بعضهم بأن إبليس كان مظهرا الطاعة مبطنا الكفر نفاقا، والله مطلع

---

(١) قول سعيد هو أن إبليس سبي من الجن حين قاتلتهم الملائكة، وكان صغيرا فنشأ بين الملائكة. البسيط (٢/ ٣٧٤).

(٢) البسيط (٢/ ٣٧٦).

(٣) انظر: معالم التنزيل (١/ ٣٦)، المحرر الوجيز (ص٧٥)، الجامع للقرطبي (١/ ٤٤٢).

(٤) قواعد الترجيح (٢/ ٤٢٣).

(٥) يتمحل: من المَحْل: وهو السعي، كأنه يسعىٰ في طلبه ويتصرف ويتكلف فيه، يقال: تمحّلت لفلان حقه: إذا تكلّفته. انظر: تهذيب اللغة (٥/ ٩٧)مادة محل، لسان العرب (١٤/ ١٤٠)مادة: محل.

علىٰ باطنه ولكنه لم يخبر به الملائكة وجعلوا هذا الاطلاع عليه مما أشار إليه قوله تعالىٰ: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ۝٣٠﴾ [البقرة: ٣٠]، وكل ذلك تمحلٌ لا داعي إليه لما علمتَ من أن فعل المضي يفيد مضي الفعل قبل وقت التكلم، وأمثلهم طريقة الذين جعلوا كان بمعنىٰ صار»[١]؛ ولم يستحسنه ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ لأن فيه تأويلًا؛ ولم يجر الكلام علىٰ ظاهره[٢].

الثاني: أن (كان) بمعنىٰ (صار)، كما في نظائرها من الآيات، منها قوله: ﴿فَكَانَ مِنَ ٱلۡمُغۡرَقِينَ ۝٤٣﴾ [هود: ٤٣]؛ وكما في قول الشاعر:

بِتَيْهَاءَ قَفْرٍ وَالْمَطِيُّ كَأَنَّهَا ... قَطَا الْحَزْنِ قَدْ كانت فِرَاخاً بُيُوضُها[٣]

وهذا القول أورده الماتريدي والثعلبي والسمعاني[٤]وغيرهم، واعترض عليه ابن فورك[٥] فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا خطأ ترده الأصول»[٦].

---

(١) التحرير والتنوير (١/ ٤٢٦).

(٢) تفسيره (تفسير الفاتحة والبقرة) (١/ ١٣٦).

(٣) البيت لعمرو بن أحمر الباهلي كما ديوانه وفي لسان العرب (٩/ ٤٩) مادة: عرض، والبيت الذي قبله هو:.

أَلا لَيْتَ شِعْرِي، هَلْ أَبِيتَنَّ لَيْلَةً ... صَحِيحَ السُّرىٰ، والعِيسُ تَجْري

وقوله: بتيهاء قفر: أي: أرض أو فلاة تِيه مضلة خالية، يضل الإنسان فيها. والمطي: جمع مطية وهي الدابة التي تمطو أي تمد في سيرها، ويراد بها الإبل، والقطا: طائر معروف، والحزن: الأرض الصعبة، والشاعر شبه الإبل بالقطا العطشىٰ التي تسرع في طيرانها بحثًا عن ماء لبيوضها التي صارت فراخًا.

(٤) انظر: تأويلات أهل السنة (١/ ٤٢٥)، الكشف والبيان (١/ ١٨١)، تفسير السمعاني (١/ ٦٨).

(٥) هو محمد بن الحسن، أبو بكر ابن فُوْرَك الأصبهاني، من فقهاء الشافعية، قال الذهبي: «كان أشعريًا، رأسًا في فن الكلام»، وقد طبع تفسيره مؤخرًا لكن غير مكتمل توفي سنة (٤٠٦هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٢١٤)، طبقات المفسرين للداوودي (٢/ ١٣٢).

(٦) نقله عنه ابن عطية في المحرر (ص٧٥)، والقرطبي في الجامع (١/ ٤٤٢).

الثالث: أنه قد سبق إبليسَ قومٌ كافرون، فنسب إليهم.

ودليل هذا القول ما روي من آثار عن بعض السلف[(١)]، مفادها: أن الأرض كان فيها قوم كفروا واقتتلوا وأفسدوا فأرسل الله إليهم الملائكة فطردتهم إلىٰ البحار.

أو أن إبليس كان من قومٍ أمروا بالسجود فأبوا فأحرقهم الله بالنار.

وهذه الآثار: لا دليل عليها من كتاب الله أو لا من سنة رسوله ﷺ، وقد تكون مأخوذة من أخبار بني إسرائيل، ومثل هذا لا يمكن الجزم بصحته.

لذا لما أورد ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعض الآثار في قصة خلق آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قال: «فهذا الإسناد إلىٰ هؤلاء الصحابة مشهور في تفسير السدي ويقع فيه إسرائيليات كثيرة، فلعل بعضها مدرج ليس من كلام الصحابة، أو أنهم أخذوه من بعض الكتب المتقدمة»[(٢)].

والمقصود أن الاحتمال وارد علىٰ هذه الآثار فيصعب بناء حكم عليها.

الرابع: أن المعنىٰ: أنه كان حين أبىٰ السجود من الكافرين حينئذٍ.

---

(١) من ذلك ما رواه ابن أبي حاتم في تفسيره (١/ ٧٧) عن عبد الله بن عمرو قال: «كان الجن بنو الجان في الأرض قبل أن يخلق آدم بألفي سنة، فأفسدوا في الأرض، سفكوا الدماء، فبعث الله جندا من الملائكة فضربوهم حتىٰ ألحقوهم بجزائر البحور»، وما رواه ابن جرير في جامع البيان (١/ ٥٤٠) عن شهر بن حوشب: قوله: «﴿مِنَ ٱلْجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠] قال: «كان إبليس من الجن الذين طردتهم الملائكة، فأسره بعض الملائكة فذهب به إلىٰ السماء». وما رواه أيضًا في جامع البيان (١/ ٥٤٠) عن سعد بن مسعود، قال: «كانت الملائكة تقاتل الجن، فسبي إبليس وكان صغيرا، فكان مع الملائكة فتعبد معها. فلما أمروا بالسجود لآدم سجدوا، فأبىٰ إبليس؛ فلذلك قال الله: ﴿إِلَّآ إِبۡلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلۡجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠]».

(٢) تفسير القرآن العظيم (١/ ٣٤٤).

أو أنه مِنْ جنس الكافرين؛ أو ممَنْ يعمل عمل الكافرين، فنسب إليهم؛ أو فيه تقريع لأمثاله وأشباهه من الكافرين كاليهود وغيرهم الذين كذبوا بنبوة نبينا محمدٍ ﷺ؛ أو أن (كان) أتت هنا لتفيد تحقق صفة الكفر فيه، فهو من الكافرين كفرًا راسخًا مستمرًا لاشك فيه.

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا وإن كان من الله جل ثناؤه خبرا عن إبليس، فإنه تقريع لضربائه[1] من خلق الله الذين يتكبرون عن الخضوع لأمر الله والانقياد لطاعته فيما أمرهم به وفيما نهاهم عنه... ثم وصف إبليس بمثل الذي وصف به الذين ضربه لهم مثلا في الاستكبار والحسد والاستنكاف عن الخضوع لمن أمره الله بالخضوع له... فنسبه الله جل ثناؤه إلىٰ الكافرين، فجعله من عدادهم في الدين والملة، وإن خالفهم في الجنس والنسبة، كما جعل أهل النفاق بعضهم من بعض لاجتماعهم علىٰ النفاق، وإن اختلفت أنسابهم وأجناسهم، فقال: ﴿ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ بَعْضٍۚ﴾ [التوبة: ٦٧] يعني بذلك أن بعضهم من بعض في النفاق والضلال، فكذلك قوله في إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ٣٤﴾ [البقرة: ٣٤] كان منهم في الكفر بالله ومخالفته أمره وإن كان مخالفا جنسه أجناسهم ونسبه نسبهم. ومعنىٰ قوله: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ٣٤﴾ [البقرة: ٣٤] أنه كان حين أبىٰ عن السجود من الكافرين حينئذ»[2].

وقال الزمخشري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ٣٤﴾ [البقرة: ٣٤] من جنس كفرة الجن وشياطينهم»[3].

---

(١) الضرباء: الأمثال والنظراء. انظر: لسان العرب (٢/ ٣٦) مادة: ضرب.

(٢) جامع البيان (١/ ٥٤٤).

(٣) الكشاف (١/ ١٠١).

وقال الرازي - في بعض الأوجه التي أوردها -: «لما كفر في وقت معين بعد أن كان مؤمنا قبل ذلك، فبعد مضي كفره صَدَقَ عليه في ذلك الوقت أنه كان في ذلك الوقت من الكافرين»[١].

وذكر وجهًا آخر يفيد معناه: «أن هذا إضافة لفرد من أفراد الماهية إلىٰ تلك الماهية؛ وصحة هذه الإضافة لا تقتضي وجود تلك الماهية؛ كما أن الحيوان الذي خلقه الله تعالىٰ أولًا يصح أن يقال: إنه فرد من أفراد الحيوان، لا بمعنىٰ أنه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن، بل بمعنىٰ أنه فرد من أفراد هذه الماهية وواحد من آحاد هذه الحقيقة»[٢].

ولعل من أوضح هذه الأجوبة ما استحسنه ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قال: «زعم بعض العلماء أن المراد: كان من الكافرين في علم الله، بناءً علىٰ أن «كان» فعل ماضٍ؛ والمضي يدل علىٰ شيء سابق؛ لكن هناك تخريجًا أحسن من هذا: أن نقول: إن «كان» تأتي أحيانًا مسلوبة الزمان، ويراد بها تحقق اتصاف الموصوف بهذه الصفة؛ ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٩٦﴾﴾ [النساء: ٩٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٥٨﴾﴾ [النساء: ١٥٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿١٣٤﴾﴾ [النساء: ١٣٤]، وما أشبهها؛ هذه ليس المعنىٰ أنه كان فيما مضىٰ؛ بل لا يزال؛ فتكون «كان» هنا مسلوبة الزمان، ويراد بها تحقيق اتصاف الموصوف بما دلت عليه الجملة؛ وهذا هو الأقرب، وليس فيه تأويل؛ ويُجرىٰ الكلام علىٰ ظاهره»[٣].

---

(١) التفسير الكبير (٢/ ٤٤٧).

(٢) التفسير الكبير (٢/ ٤٤٨).

(٣) تفسير القرآن الكريم (تفسير الفاتحة والبقرة) (١/ ١٢٦).

❖ الترجيح:

يتبين من هذا أن القول الراجح هو القول الأخير، الذي استحسنه ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهو أن يقال: إن «كان» تأتي أحيانًا مسلوبة الزمان، ويراد بها تحقق اتصاف الموصوف بهذه الصفة؛ ويترجح هذا القول وذلك لأمرين:

أولًا: أن فيه إجراء للكلام علىٰ ظاهره، ولا يحتاج إلىٰ تأويل، أو تقدير محذوف.

ثانيًا: (كان) لها نظائر أتت مسلوبة الزمان، مثل: (أصبح) وهي من أخوات (كان) وقد وردت في مواضع ولا يراد بها وقت الصبح كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، فهنا لا يراد بها زمن الصبح، بل هي مسلوبة الزمن؛ والله تعالىٰ أعلم.

وبهذا يزول الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

الثاني عشر: المشكل في قوله تعالىٰ:
﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: ٣٦].

❖ نص الإشكال:

ذكر الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في قوله تعالىٰ: ﴿فَأَزَلَّهُمَا﴾ قراءتين: الأولىٰ قراءة الجمهور: ﴿فَأَزَلَّهُمَا﴾، والثانية قراءة حمزة: ﴿فَأَزَالَهُمَا﴾[١]، ثم أورد إشكالًا علىٰ القراءة الثانية فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: علىٰ هذه القراءة يكون قوله: ﴿فَأَخْرَجَهُمَا﴾ [البقرة: ٣٦] تكريرا؟»[٢]؛ ونقل الواحدي هذا الإشكال عن أبي علي الفارسي[٣].

---

(١) انظر: السبعة لابن مجاهد (ص١٥٤)، التيسير لأبي عمرو (ص٧٣)، النشر لابن الجزري (٢/ ١٥٨).

(٢) البسيط (٢/ ٣٩٣).

(٣) في كتابه الحجة في علل القراءات السبع (١/ ٤٢٢).

❖ تحرير محل الإشكال:

استشكل الواحدي قراءة حمزة الزيات بناءً علىٰ أن معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فَأَزَالَهُمَا﴾ من الفعل: أزال، فيقال: أزاله عن المكان إذا نحّاه وأبعده عنه، وعلىٰ هذا: يكون قوله ﴿فَأَخْرَجَهُمَا﴾ [البقرة: ٣٦] مؤديًا لمعنىٰ ﴿فَأَزَالَهُمَا﴾، فيكون فيه تكرار، والأصل في العطف المغايرة، والفاء في ﴿فَأَخْرَجَهُمَا﴾ تفيد التعقيب(١).

قال أبو علي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ألا ترىٰ أن إخراجه إياهما منها، إزالة منه لهما عما كان فيه؟!». ثم قال: «فإن قال قائل: فإنه إذا قرأ ﴿فَأَزَالَهُمَا﴾ كان قوله بَعْدُ: ﴿فَأَخْرَجَهُمَا﴾ تكريرًا، فالقراءة الأخرىٰ أرجح لأنها لا تكون علىٰ التكرير»(٢)؛ وقال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأولىٰ القراءتين بالصواب من قرأه: ﴿فَأَزَلَّهُمَا﴾»(٣)، ثم ذكر أنه لا وجه للقراءة الأخرىٰ لأنها بمعنىٰ الإخراج، فيكون الكلام كقوله: فأزالهما الشيطان عنها فأزالهما مما كان فيه.

وهذا الكلام من ابن جرير قد يشعر بضعف قراءة حمزة فما الجواب؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذا الإشكال بقوله: «قيل: إنه لا يكون تكريرًا لا فائدة فيه، ألا ترىٰ أنه يجوز أن يزيلهما عن مواضعهما ولا يخرجهما مما كانا فيه من الرغد والرفاهية، وإذا كان كذلك لم يكن تكريرا غير مفيد، علىٰ أن التكرير في مثل هذا الموضع لتفخيم القصة ليس بمكروه بل هو مستحب، كقول القائل: أزلت نعمته وأخرجته من ملكه، وغلظت عقوبته»(٤).

---

(١) انظر: البرهان للزركشي (٤/ ٢٩٤)، الإتقان للسيوطي (٣/ ١١٢٨).

(٢) الحجة (١/ ٤٢١).

(٣) جامع البيان (١/ ٥٦١).

(٤) البسيط (٢/ ٣٩٣)، وفيه: (غلظت عقوبته) بدون واو، ولا يستقيم الكلام بدونها، والتصحيح من «الحجة» (١/ ٤٢٢).

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

قال المفسرون: ﴿فَأَزَلَّهُمَا﴾: أي: أوقعهما في الزلة بوسوسته كما قال تعالىٰ: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ [الأعراف: ٢٠] والوسوسة إنما هي إدخالهما في الزلل بالمعصية(١).

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «من قولك: زل الرجل في دينه إذا هفا فيه وأخطأ فأتىٰ ما ليس له إتيانه فيه، وأزلّه غيرُه: إذا سبّب له ما يزل من أجله في دينه أو دنياه»(٢).

ويحتمل أن تكون من (زلَّ عن المكان) إذا تنحىٰ عنه، فتكون في المعنىٰ كالقراءة الأخرىٰ(٣)؛ قال الزجاج: «وقد قرئ: ﴿فَأَزَالهُمَا الشيطان﴾ من زُلْتُ وأَزَالَنِي غيْري؛ و﴿أزلهما﴾ من زَلَلْتُ وأَزَلني غيري؛ ولـ(زَللت) ههُنا وجهان: يَصْلح أن يكون ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ﴾: أكسبهما الزلة والخَطِيئةَ، ويصلح أن يكون: ﴿فَأَزَلَّهُمَا﴾ نحَّاهما؛ وكلا القراءَتين صواب حسن»(٤).

وقراءة الجمهور لا إشكال فيها، إنما وقع الإشكال علىٰ قراءة حمزة؛ **والجواب عنه بما يلي:**

أولًا: أن الكلام لا تكرار فيه، فالإزالة تختلف عن الإخراج، ولا تلازم بينهما، فقد يصلي الرجل في محراب المسجد، فيزال عنه بدون أن يخرج من

---

(١) انظر: تفسير السمعاني (١/ ٦٩)، المحرر الوجيز (ص٧٧)، الجامع للقرطبي (١/ ٤٦٣)، تفسير ابن كثير (١/ ٣٥٥).

(٢) جامع البيان (١/ ٥٦٠).

(٣) انظر: الكشف عن وجوه القراءات (١/ ٢٣٦)، المحرر الوجيز (ص٧٧)، الجامع للقرطبي (١/ ٤٦٣)، الدر المصون (١/ ٢٨٧).

(٤) معاني القرآن (١/ ١١٥).

المسجد. كذلك هنا لا يلزم من إزالتهما إخراجهما من الجنة. وهذا جواب أبي علي الفارسي[١].

ثانيًا: علىٰ القول بأنه تكرار، فإن التكرار في القرآن له فوائد كثيرة[٢] منها: أنه يفيد قوة في الدلالة كما ذكره الزركشي[٣]، كما يفيد التأكيد، ويتضمن رفع ما يوهمه الكلام من خلاف ظاهره، كما ذكره ابن القيم[٤]، إضافة إلىٰ ما ذكره أبو علي من أن فيه تعظيم القصة وتفخيمها.

قال ابن قتيبة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «القرآن نزل بلسان القوم وعلىٰ مذاهبهم، ومن مذاهبهم التكرار: إرادة التوكيد والإفهام»[٥].

ثالثًا: أن هذه اللفظة فيها تناسب مع ما قبلها وما بعدها، فما قبلها: ﴿ٱسۡكُنۡ﴾ وهو من الثبات وضده الزوال، وما بعدها ﴿فَأَخۡرَجَهُمَا﴾ ولا يكون خروج بدون زوال.

قال مكي بن أبي طالب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وعلة من قرأ بالألف أنه جعله من الزوال، وهو التنحية، واتبع في ذلك مطابقة معنىٰ ما قبله علىٰ الضد، وذلك أنه قال تعالىٰ ذكره لآدم: ﴿ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ ٱلۡجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥] فأمرهما بالثبات في الجنة، وضد الثبات الزوال، فسعىٰ إبليس اللعين فأزالهما بالمعصية عن المكان الذي أمرهما الله بالثبات فيه مع الطاعة، فكان الزوال به أليق، لما ذكرنا، وأيضًا

---

(١) الحجة في علل القراءات السبع (١/ ٤٢٢).

(٢) انظر: مبحث تكرار القصص في مقدمة تفسير الفاتحة والبقرة لابن عثيمين (١/ ٥٩).

(٣) البرهان (١/ ١٢٧).

(٤) الصواعق المرسلة (١/ ٣٨٩).

(٥) تأويل مشكل القرآن (ص٢٥٠).

فإنه مطابق لما بعده في المعنىٰ لأن بعده ﴿فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: ٣٦]، والخروج عن المكان هو الزوال عنه، فلفظ الخروج عن الجنة يدل علىٰ الزوال عنها»[١].

رابعًا: أن كل قراءة تفيد معنىٰ جديدًا، ومن قواعد التفسير: أن القراءتين كالآيتين، كما قال ابن تيمية: «وقد بينا أن القراءتين كالآيتين، فزيادة القراءات كزيادة الآيات»[٢]؛ وهنا: تفيد قراءة الجمهور: أن إبليس لعنه الله أوقع آدم عليه السلام وزوجه في الزلل والمعصية، وكان هذا سببًا في إزالتهما وتنحيتهما وإخراجهما من الجنة كما تفيده قراءة حمزة، ونسب الإخراج إلىٰ إبليس لأنه كان السبب فيه[٣].

قال ابن عثيمين رحمه الله: «قوله تعالىٰ: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾؛ وفي قراءة: ﴿فأزالهما﴾؛ والفرق بينهما أن ﴿أزلهما﴾ بمعنىٰ أوقعهما في الزلل؛ و﴿أزالهما﴾ بمعنىٰ نحَّاهما؛ فعلىٰ القراءة الأولىٰ يكون الشيطان أوقعهما في الزلل، فزالا عنها، وأُخرجا منها؛ وعلىٰ الثانية يكون الشيطان سببًا في تنحيتهما»[٤].

إذا تبين هذا فلا يصح رد قراءة متواترة، ومن خَطَّأَ قراءةً متواترة فهو المُخطئ كما قاله السمين الحلبي[٥]. وقد تقدم قول الزجاج: «وكلا القراءتين صواب حسن»[٦].

---

(١) الكشف عن وجوه القراءات (١/ ٢٣٦).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٤٠٠)، وانظر: قواعد التفسير د. خالد السبت (١/ ٨٨).

(٣) انظر: تفسير السمعاني (١/ ٦٩)، نظم الدرر للكرماني (١/ ١٠٦).

(٤) تفسير الفاتحة والبقرة (١/ ١٣١).

(٥) الدر المصون (٥/ ٦٤٠).

(٦) معاني القرآن (١/ ١١٥)، وانظر: الحجة في القراءات السبع لابن خالويه (ص٧٤)، معاني القراءات للأزهري (١/ ١٤٧)، حجة القراءات لابن زنجلة (ص٩٤)، معاني القراءات للأزهري (١/ ١٤٧).

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال مدفوع عن قراءة حمزة رَحِمَهُ اللَّهُ بما تقدم ذكره من الأجوبة، ولا اختلاف بينها بحمد الله، وقراءة حمزة قراءة سبعية متواترة تفيد في الآية معنىً جديدًا، ولا إشكال في هذا، والحمد لله رب العالمين.

الثالث عشر: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَـٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٣٩﴾ [البقرة: ٣٩].

❖ نص الإشكال:

استشكل الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ دخول الفاء علىٰ آية الحج المشابهة لهذه الآية، فتساءل عن ذلك بقوله: «فإن قيل: لم دخلت الفاء في سورة الحج: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا فَأُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٞ مُّهِينٞ ٥٧﴾ [الحج: ٥٧]، وسقطت هاهنا؟»[(١)].

❖ تحرير محل الإشكال:

من المتقرر أن لكل حرف في كتاب الله تعالىٰ دلالة حينما يزاد أو ينقص من آية، وهنا تكررت الآية، لكن: زِيد في الموضع الثاني حرف واحد وهو الفاء، فما دامت الآية متكررة بنصها ما سر زيادة هذا الحرف؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي بأن دخول الفاء بسبب كون الخبر هنا يشبه الجزاء، فقال: «قيل: إن ما[(٢)] دخل فيه (الفاء) - من خبر (الذي وأخواته)- مشبهٌ بالجزاء؛ وما

---

(١) البسيط (٢/ ٤٢٤).

(٢) كُتبت في المطبوع: (إنما) هكذا متصلة، والصواب: كتابتها منفصلة هكذا (إن ما)، لأن (ما) =

لم يكن فيه (الفاء) فعلىٰ أصل الخبر؛ مثال ذلك من الكلام أن تقول: «ما لي فهو لك» علىٰ أن يكون (ما) بمعنىٰ (الذي)، ولو أردت واحد الأموال لم يجز دخول الفاء، كما لا تقول: غلامي فهو لك»[1].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

هذا الإشكال من باب التشابه اللفظي والذي عرفه الزركشي رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «وهو إيراد القصة الواحدة في صور شتىٰ وفواصل مختلفة ويكثر في إيراد القصص والأنباء وحكمته التصرف في الكلام وإتيانه علىٰ ضروب ليعلمهم عجزهم عن جميع طرق ذلك مبتدأ به ومتكررا»[2].

وقد حصر أنواعه في ثمانية أنواع، منها: ما يشتبه بالزيادة والنقصان؛ وهذه الآية من هذا النوع.

وهنا: أجاب الواحدي عن سر الاختلاف في الآيتين بأن آية البقرة جاءت علىٰ الأصل في الجمل الاسمية من كون الخبر لا يحتاج رابطًا يربطه بالمبتدأ؛ بينما في آية الحج جاء فيها معنىٰ الشرط وجوابه، وما كان هذا شأنه دخلت فيه الفاء.

وهذا ما قرره علماء العربية منهم سبيويه وابن جني وغيرهما.

قال سيبويه رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله: الذي يأتيني فله درهمٌ، في معنىٰ الجزاءِ، فدخلت الفاءُ في خبره كما تدخل في خبر الجزاءِ.

= هنا مصدرية، فيكون المعنىٰ: إن دخول الفاء علىٰ الخبر بسبب كونه مشبهًا بالجزاء. انظر: جامع الدروس العربية (٢/ ٣٨٧).

(١) البسيط (٢/ ٤٢٥).

(٢) البرهان في علوم القرآن (١/ ١١٢)، وممن ألف فيه: الخطيب الإسكافي في درة التنزيل، والغرناطي في ملاك التأويل، والكرماني في توجيه متشابه القرآن، وابن جماعة في كشف المعاني.

ومن ذلك قوله عز وجل: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٤﴾﴾ [البقرة: ٢٧٤].

ومن ذلك قولهم: كلُّ رجل يأتيك فهو صالحٌ، وكلُّ رجل جاءَ فله درهمانِ؛ لأنّ معنىٰ الحديث الجزاءُ»(١).

وقال ابن جني رحمه الله: «واعلم أن المعارف الموصولة، والنكرات الموصوفة، إذا تضمنت صلاتها وصفاتها معنىٰ الشرط، دخلت الفاء في أخبارها، وذلك نحو قولك: الذي يكرمني فله درهم، فلما كان الإكرام سبب وجوب الدرهم دخلت الفاء في الكلام»(٢).

وأما سقوط الفاء في آية البقرة فسبق جواب الواحدي بأنه جاء علىٰ الأصل، وإضافة إلىٰ ذلك أشار السيوطي رحمه الله إلىٰ نكتة أخرىٰ فقال: «وحذف الفاء من ﴿أولئك﴾ استغناء بوجودها في الجملة الأولىٰ: كراهية توالي متماثلين في اللفظ فيما ليس بلازم»(٣).

وزاد ابن عاشور: أن معنىٰ الشرط موجود في الجملة الأولىٰ فاكتفي عنه بعطف الجملة الثانية عليها؛ قال رحمه الله: «حصل معنىٰ الشرط من مفهوم قوله: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [البقرة: ٣٨] فإنه بشارة يؤذن مفهومها بنذارة من لم يتبعه، فهو خائف حزين، فيترقب السامع ما يبين هذا الخوف والحزن، فيحصل ذلك بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ﴾ [البقرة: ٣٩] الآية»(٤).

---

(١) الكتاب (١/ ١٣٩).

(٢) سر صناعة الإعراب (١/ ٢٦٩).

(٣) قطف الأزهار في كشف الأسرار (ص٢٣٩).

(٤) التحرير والتنوير (١/ ٤٤٤).

وعلىٰ هذا يكون دخول الفاء وحذفها في الموضعين جاء علىٰ سنن العرب في خطابها.

قال ابن قتيبة رَحِمَهُ اللَّهُ: «القرآن نزل بلسان القوم وعلىٰ مذاهبهم»[(١)].

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبن أن الإشكال مدفوع بما ذكره الواحدي، وهو أن سبب الاختلاف في الآيتين أن آية البقرة جاءت علىٰ الأصل في الجمل الاسمية من كون الخبر لا يحتاج رابطًا يربطه بالمبتدأ؛ بينما في آية الحج جاء فيها معنىٰ الشرط وجوابه، وما كان هذا شأنه دخلت فيه الفاء وهو ما قرره قبله علماء العربية، والحمد لله رب العالمين.

الرابع عشر: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ۝٤٠﴾ [البقرة: ٤٠].

❖ **نص الإشكال:**

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: هذه النعم التي أنعم الله بها علىٰ اليهود هم أبدًا يذكرونها ويفخرون بها، فلم ذُكِّروا ما لم ينسوه؟»[(٢)]؛ وممن ذكر هذا الإشكال: السمعاني، وسليمان الجمل[(٣)].

---

(١) تأويل مشكل القرآن (ص٢٥٠).

(٢) البسيط (٢/ ٤٢٧).

(٣) الفتوحات الإلهية (١/ ٦٦).

❖ تحرير محل الإشكال:

الأصل في الذِّكر: أنه خلاف النسيان كما يقوله ابن فارس[١] ثم حُمل عليه الذكر باللسان، ونقل الأزهري عن الفراء أنه قال: «الذكر: ما ذكرته بلسانك وأظهرته»[٢]؛ وهنا: أمر الله تعالىٰ بني إسرائيل أن يذكروا نعمه عليهم، والحال: أنهم لم ينسوها، فِلَم ذُكروا بما هم في الأصل ذاكروه ولم ينسوه؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بقوله: «قيل: المراد بقوله: (اذكروا) اشكروا، وذكر النعمة شكرها، وإذا لم يشكروها حق شكرها، فكأنهم نسوها وإن أكثروا ذكرها؛ وقال ابن الأنباري: أراد: اذكروا ما أنعمت عليكم فيما استودعتكم من علم التوراة وبينتُ لكم من صفة محمد، وألزمتكم من تصديقه واتباعه، فلما بعث ﷺ ولم يتبعوه كانوا كالناسين لهذه النعمة»[٣].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

خاطب الله تعالىٰ بني إسرائيل المعاصرين للنبي ﷺ بخطاب دعوي لطيف، فيه حث لهم علىٰ الإيمان به سبحانه، وتصديق نبيه ﷺ واتباعه؛ وقد أمرهم سبحانه بأن يذكروا نعمه الكثيرة علىٰ آبائهم، والإنعام علىٰ الآباء إنعام علىٰ الأبناء، وقد جمع هذا الخطاب بين الترغيب والترهيب.

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «فأمر جل ثناؤه أعقابهم أن يكون ما سلف منه إلىٰ آبائهم علىٰ ذكر، وأن لا ينسوا صنيعه إلىٰ أسلافهم وآبائهم، فيحل بهم من النقم

---

(١) مقاييس اللغة (٢/ ٣٥٨) مادة: ذكر.

(٢) تهذيب اللغة (١٠/ ١٦٢) مادة: ذكر.

(٣) البسيط (٢/ ٤٢٧).

ما أحل بمن نسي نعمه عنده منهم وكفرها وجحد صنائعه عنده»[١].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فأمرهم أن يذكروها، ليدعوهم ذكرهم لها إلىٰ طاعته والإيمان برسله، والتحذير من عقوبته بما عاقب به من لم يؤمن برسوله، ولم ينقد لدينه وطاعته؛ وكانت نعمتُه علىٰ آبائهم نعمةً منه عليهم تستدعي منهم شكرًا»[٢].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يقول تعالىٰ آمرًا بني إسرائيل بالدخول في الإسلام، ومتابعة محمد عليه من الله أفضل الصلاة والسلام، ومهيجًا لهم بذكر أبيهم إسرائيل، وهو نبي الله يعقوب عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وتقديره: يا بني العبد الصالح المطيع لله، كونوا مثل أبيكم في متابعة الحق؛ كما تقول: يا ابن الكريم، افعل كذا؛ يا ابن الشجاع، بارز الأبطال، يا ابن العالم، اطلب العلم ونحو ذلك»[٣].

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «تذكير العبد بنعمة الله عليه أدعىٰ لقبوله الحق، وأقوم للحجة عليه»[٤].

وذكر المفسرون أقوالًا في تفسير **النعمة** المذكورة هنا، وهي من باب **اختلاف التنوع**.

فقد روىٰ ابن جرير عن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا أن معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ﴾: أي: آلائي عندكم وعند آبائكم لما كان نجاهم به من فرعون وقومه.

وعن أبي العالية رَحِمَهُ ٱللَّهُ قال: نعمته أن جعل منهم الأنبياء والرسل، وأنزل عليهم الكتب.

---

(١) جامع البيان (١/ ٥٩٥).

(٢) بدائع الفوائد (٢/ ٢٢).

(٣) تفسير القرآن العظيم (١/ ٣٦٣).

(٤) تفسير الفاتحة والبقرة (١/ ١٤٣).

وعن مجاهد رَحِمَهُ اللَّهُ قال: يعني نعمته التي أنعم علىٰ بني إسرائيل فيما سَمّىٰ وفيما سِوَىٰ ذلك: فجر لهم الحجر، وأنزل عليهم المن والسلوىٰ، وأنجاهم عن عبودية آل فرعون.

وقال ابن زيد رَحِمَهُ اللَّهُ: نعمه عامة، ولا نعمة أفضل من الإسلام، والنعم بعد تبع لها(١).

قال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذه أقوال علىٰ جهة المثال، **والعموم في اللفظة هو الحسن**... ثم قال: وقال ابن عباس وجمهور العلماء: الخطاب لجميع بني إسرائيل في مدة النبي ﷺ، مؤمنهم وكافرهم؛ والضمير في ﴿عَلَيْكُمْ﴾ يراد به: علىٰ آبائكم، كما تقول العرب: ألم نهزمكم يوم كذا، لوقعة كانت بين الآباء والأجداد.

ومن قال: إنما خوطب المؤمنون بمحمد ﷺ، استقام الضمير في ﴿عَلَيْكُمْ﴾، ويجيء كلُّ ما توالىٰ من الأوامر علىٰ جهة الاستدامة»(٢).

إذا كان كذلك، فلا إشكال في الأمر لهم بتذكر النعم التي عليهم، لأنهم إن كانوا كافرين فهو حث وترغيب وترهيب ودعوة لهم بأن يؤمنوا بالنبي ﷺ ويتبعوه؛ فإن لم يفعلوا كانوا بذلك ناسين نعم الله عليهم، وجاحدين لهم؛ فإن كانوا مؤمنين فكل مؤمن مأمور بتذكر نعم الله عليه دائمًا، وذلك بشكرها والقيام بحقها، وحفظها.

ومن معاني الذكر: الحفظ، كما نقل الأزهري عن الليث أنه قال: الذكر: الحفظ للشيء(٣).

---

(١) جامع البيان (١/ ٥٩٥).

(٢) المحرر الوجيز (ص٨٠).

(٣) تهذيب اللغة (١٠/ ١٦٢).

لذا قال السمرقندي والبغوي: ﴿ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ﴾ [البقرة: ٤٠] أي: احفظوها[١].

وقال كثير من المفسرين: ﴿ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ﴾: المراد بالذكر: الشكر، أي: اشكروا نعمتي التي أنعمت عليكم، ولا تغفلوا عنها، ولا تُخِلّوا بالقيام بحقها[٢]. وهو تفسير باللازم[٣].

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأصل الشكر: ذكر المنعم، والعمل بطاعته»[٤].

وقال السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فأمرهم بأمر عام فقال: ﴿ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة: ٤٠]، وهو يشمل سائر النعم التي سيْذكر في هذه السورة بعضَها، والمراد بذكرها: بالقلب اعترافا، وباللسان ثناء، وبالجوارح باستعمالها فيما يحبه ويرضيه».

وقوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أجمع الأقوال لمعنىٰ الذكر، وتبعه عليه تلميذه ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٥].

❖ الترجيح:

يتبين من هذا أن الإشكال مدفوع بحمد الله علىٰ جميع الأقوال، ولا إشكال في الأمر لهم بتذكر النعم التي عليهم، لأنهم إن كانوا كافرين فهو حث وترغيب وترهيب ودعوة لهم بأن يؤمنوا بالنبي ﷺ ويتبعوه؛ فإن لم يفعلوا كانوا بذلك ناسين نعم الله عليهم، وجاحدين لهم.

فإن كانوا مؤمنين فكل مؤمن مأمور بتذكر نعم الله عليه دائمًا، وذلك بشكرها والقيام بحقها، وحفظها، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) انظر: تفسير السمرقندي (١/ ١١٤)، معالم التنزيل (١/ ٤١).

(٢) انظر: تفسير السمعاني (١/ ٧١)، الكشاف (١/ ١٠٤)، زاد المسير (١/ ٧٣)، فتح القدير (١/ ١٧٤).

(٣) انظر: إرشاد العقل السليم (١/ ٤٥٢)، الفتوحات الإلهية (١/ ٦٥).

(٤) بدائع الفوائد (٢/ ١٩).

(٥) تفسير الفاتحة والبقرة (١/ ١٤٣).

الخامس عشر: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ ﴿٤١﴾﴾ [البقرة: ٤١].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: ما في أن تكونوا[1] أول كافر به من العظم، علىٰ ثان كافر؟»[2].

وممن أورد هذا الإشكال: الفخر الرازي، وأبو حيان، والشهاب الخفاجي[3].

❖ تحرير محل الإشكال:

أمر الله عَزَّوَجَلَّ أهل الكتاب بالإيمان بما أنزل علىٰ محمد ﷺ، وحذرهم من الكفر به، كما أمر غيرهم وحذرهم، لكن هنا: نهاهم الله عن شيء خاص وهو البدار إلىٰ الكفر، فأورد الواحدي إشكالًا حول هذا النهي وما فيه من التعظيم، فما وجه تعظيم الكفر، وتشنيعه علىٰ الكافر الأول، دون الثاني، أو الثالث أو غيره، إذ الكفر كله عظيم؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بقوله: «قيل: إنهم إذا كانوا أئمة في الضلالة كانت ضلالتهم أعظم»[4].

---

(١) في المطبوعة: ما في (أن تكونوا أول...) وقال المحقق في الحاشية: في ج ما في قوله: (وأن تكونوا) ولعله أولىٰ. اهـ. أقول: ومع ذلك فلا تزال العبارة مشكلة، إذ ليس هذا هو نص الآية، ولعل الأنسب أن تكون العبارة: ما في (أن يكونوا أول).

(٢) البسيط (٢/ ٤٣٨).

(٣) انظر: التفسير الكبير (٣/ ٤٨٤)، البحر المحيط (١/ ٣٣٢)، حاشية الشهاب علىٰ تفسير البيضاوي (١/ ١٥٠).

(٤) البسيط (٢/ ٤٣٨).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

حذر الله تعالىٰ أهل الكتاب لاسيما العلماء والرؤساء - الذين أدركوا النبي محمدًا ﷺ - من الكفر بما جاء به، وقد كفر قبلهم أقوام من قريش، لكن الله تعالىٰ نهاهم عن أن يكونوا أول من كفر من أهل الكتاب(١).

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «فأما تأويل ذلك فإنه يعني به: يا معشر أحبار أهل الكتاب صدقوا بما أنزلت علىٰ رسولي محمد ﷺ من القرآن المصدق كتابكم، والذي عندكم من التوراة والإنجيل المعهود إليكم فيهما أنه رسولي ونبيي المبعوث بالحق، ولا تكونوا أول من كذب به وجحد أنه من عندي وعندكم من العلم به ما ليس عند غيركم»(٢).

وقال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد كان كفر قبلهم كفار قريش، فإنما معناه من أهل الكتاب، إذ هم منظور إليهم في مثل هذا، لأنهم حجة مظنون بهم علم»(٣).

وأجاب العلماء عن هذا الإشكال بما يلي:

الأول: أن هذا الخطاب من باب التشنيع عليهم والتعظيم والتغليظ لكفرهم بسبب البداءة بالكفر، ولاشك أن الأول ليس كالثاني - وإن كان الجميع مذمومًا - لأن الأول قد يكون قدوة لمن بعده، فيتبعه الناس في غَيِّهِ فيبوء بإثمهم، كما قال تعالىٰ: ﴿لِيَحْمِلُوٓا۟ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۙ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [النحل: ٢٥]..

وكما قال النبي ﷺ: «ومن سن في الإسلام سنة سيئة، كان عليه وزرها ووزر

---

(١) تفسير السمعاني (١/ ٧٢)، المحرر الوجيز (ص٨١)، معالم التنزيل (١/ ٤١).

(٢) جامع البيان (١/ ٦٠١).

(٣) المحرر الوجيز (٨١).

من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء»(١).

قال الزجاج رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإنما قيل لهم: ﴿وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرِۭ﴾ لأن الخطاب وقع علىٰ حكمائهم فإذا كفروا كفر معهم الأتباع فلذلك قيل لهم: ﴿وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرِۭ﴾»(٢).

وقال البغوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «معناه: ولا تكونوا أول من كفر بالقرآن فيتابعكم اليهود علىٰ ذلك فتبوؤا بآثامكم وآثامهم»(٣).

وقال ابن الجوزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إنما قال: أوّل كافر، لأن التقدّم إلىٰ الكفر أعظم من الكفر بعد ذلك، إذ المبادر لم يتأمل الحجة، وإنما بادر بالعناد، فحاله أشد»(٤).

وقال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «حُذِّروا البدار إلىٰ الكفر به، إذ علىٰ الأول كِفْلٌ مِنْ فِعل المقتدي به»(٥).

وقال الفخر الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال المبرد: هذا الكلام خطاب لقوم خوطبوا به قبل غيرهم فقيل لهم: لا تكفروا بمحمد، فإنه سيكون بعدكم الكفار، فلا تكونوا أنتم أول الكفار، لأن هذه الأولية موجبة لمزيد الإثم.

وذلك لأنهم إذا سبقوا إلىٰ الكفر: فإما أن يقتدي بهم غيرهم في ذلك الكفر أو لا يكون كذلك. فإن اقتدىٰ بهم غيرهم في ذلك الكفر، كان لهم وزر ذلك الكفر ووزر كل من كفر إلىٰ يوم القيامة، وإن لم يقتد بهم غيرهم اجتمع عليهم أمران،

---

(١) رواه مسلم (٣/ ٨٧) رقم (١٠١٧) كتاب الزكاة، باب الحث علىٰ الصدقة.

(٢) معاني القرآن (١/ ١٢٢).

(٣) معالم التنزيل (١/ ٤١).

(٤) زاد المسير (١/ ٧٤).

(٥) المحرر الوجيز (ص٨١).

أحدهما: السبق إلىٰ الكفر، والثاني: التفرد به، ولا شك في أنه منقصة عظيمة، فقوله: ﴿وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرِۭ بِهِۦ﴾ إشارة إلىٰ هذا المعنىٰ»[1].

وقال أبو حيان رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وخص الأولية بالذكر لأنها أفحش لما فيها من الابتداء بها»[2].

الثاني: أن ذكر الأولية في قوله: أول كافر، ليس له مفهوم مخالفة[3]، فلا يعني أنه يجوز الكفر لمن كان ثاني من كفر أو آخر من كفر.

قال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذا من مفهوم الخطاب[4] الذي: المذكور فيه والمسكوت عنه حكمهما واحد، فالأول والثاني وغيرهما داخل في النهي»[5].

وقال الفخر الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والجواب من وجوه:

أحدها: أنه ليس في ذكر ذلك الشيء دلالة علىٰ أن ما عداه بخلافه.

وثانيها: أن في قوله: ﴿وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلۡتُ مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَكُمۡ﴾ [البقرة: ٤١] دلالة علىٰ أن كفرهم أولًا وآخرًا محظور.

وثالثها: أن قوله: ﴿رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيۡرِ عَمَدٖ تَرَوۡنَهَاۖ﴾ [الرعد: ٢] لا يدل علىٰ وجود عمد لا يرونها. وقوله: ﴿وَقَتۡلِهِمُ ٱلۡأَنۢبِيَآءَ بِغَيۡرِ حَقّٖ﴾ [النساء: ١٥٥] لا يدل علىٰ وقوع قتل

---

(١) التفسير الكبير (٣/ ٤٨٤).

(٢) البحر المحيط (١/ ٣٣٢).

(٣) مفهوم المخالفة هو دليل الخطاب وهو الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر علىٰ نفي الحكم عما عداه. أو هو أن يكون المسكوت عنه مخالفًا لحكم المنطوق. انظر: البرهان في أصول الفقه للجويني (١/ ١٦٥)، روضة الناظر لابن قدامة (٢/ ٧٧٥)، مذكرة أصول الفقه للشنقيطي (ص٣٧٠).

(٤) خطاب الشارع له منطوق ومفهوم؛ والمفهوم: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة. انظر: البرهان للجويني (١/ ١٦٥)، مذكرة أصول الفقه للشنقيطي (ص٣٧٠).

(٥) المحرر الوجيز (ص٨١).

الأنبياء بحق. وقوله: عقيب هذه الآية: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: ٤١] لا يدل علىٰ إباحة ذلك بالثمن الكثير، فكذا هاهنا، بل المقصود من هذه السياقة استعظام وقوع الجحد والإنكار ممن قرأ في الكتب نعت رسول الله ﷺ وصفته»[١].

وقال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «المقصود من الكلام النهي عن الكفر أولًا وآخرًا، وخص الأول بالذكر لأن التقدم فيه أغلظ، فكان حكم المذكور والمسكوت عنه واحدا، وهذا واضح»[٢].

وقال أبو حيان رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فمفهوم الصفة غير مراد»[٣]، أي: غير مراد تقييد الحكم به، وإلا فإن كل حرف في كتاب الله مراد بلا شك.

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يعني: لا يليق بكم وأنتم تعلمون أنه حق أن تكونوا أول كافر به؛ ولا يعني ذلك كونوا ثاني كافر»[٤].

الثالث: أن ذكر الأولية ليس علىٰ ظاهره، بل المراد: سرعة المبادرة والمسابقة إلىٰ الكفر.

قال البقاعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «في قوله: ﴿وَلَا تَكُونُوٓا۟ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ﴾ معنىٰ دقيق في تبكيتهم، وأمر جليل من تعنيفهم، وذلك أنه ليس المراد من ﴿أَوَّلَ﴾ ظاهر معناه المتبادر إلىٰ الذهن فإن العرب كثيرًا ما تطلق الأول ولا تريد حقيقته بل المبالغة في السبق»[٥].

---

(١) التفسير الكبير (٣/ ٤٨٤).

(٢) الجامع (٢/ ١٠).

(٣) البحر المحيط (١/ ٣٣٢)، وانظر: التسهيل (١/ ٦٤)، التحرير والتنوير (١/ ٤٦٢).

(٤) تفسير القرآن الكريم (الفاتحة والبقرة) (١/ ١٤٧).

(٥) نظم الدرر (١/ ١١٥).

ويُعترض عليه: بأن الأصل هو إرادة الظاهر المتبادر من النصوص الشرعية، إلا إذا دلّ الدليل علىٰ خلافه.

قال السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «الأصل: أن الآيات التي فيها قيود لا تثبت أحكامها إلا بوجود تلك القيود، إلا في آيات يسيرة. وهذه قاعدة لطيفة. فإن الله متىٰ رتب في كتابه حكمًا علىٰ شيء، وقَيّدَه بقيد، أو شَرَطَ لذلك شرطًا، تعلق الحكم به علىٰ ذلك الوصف، الذي وصفه الله تعالىٰ. وهذا في القرآن لا حصر له»(١).

❖ الترجيح:

الراجح والله أعلم أن الإشكال مدفوع بقول أكثر المفسرين وهو أن الله عَزَّوَجَلَّ ذَكَرَ الأولَ لكونه أغلط وأشنع وأعظم، لأن الأول يصبح قدوة في الضلال للثاني ولمن بعده، فيتبعه الناس فيحمل أوزارهم؛ وليس المراد جواز كفر الثاني والثالث والآخر، ولا تهوين شأنهم بل الجميع مذموم، لكن الأول أشد ذمًا، والله تعالىٰ أعلم.

السادس عشر: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَـٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿٤٩﴾﴾ [البقرة: ٤٩].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: فما في استحياء النساء من سوء العذاب؟»(٢).

---

(١) القواعد الحسان (ص٧١).

(٢) البسيط (٢/ ٥٠٥).

وممن أورد هذا الإشكال: الماوردي[١]، وابن عطية[٢]، وابن عاشور[٣]، والشنقيطي[٤].

قال الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ظاهر هذه الآية الكريمة يدل على أن استحياء النساء من جملة العذاب الذي كان يسومهم فرعون، وقد جاء في آية أخرى ما يدل على أن الإناث هبة من هبات الله لمن أعطاهن له، وهي قوله تعالى: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَـٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ﴿٤٩﴾﴾ [الشورى: ٤٩]، **فبقاء بعض الأولاد على هذا خير من موتهم كلهم**»[٥].

❖ تحرير محل الإشكال:

ذكر الله عَزَّوَجَلَّ منته وفضله على بني إسرائيل بأن نجاهم من عذاب آل فرعون، الذين يكونوا يذيقونهم ما يسوؤهم من العذاب، ويذبحون أبناءهم، ويستبقون نساءهم أحياء، وقد وصفه الله بأنه بلاء عظيم؛ فأورد الواحدي تساؤلًا وهو أنهم إذا قابلوا قتل الأبناء باستبقاء النساء، فظاهره رفع العذاب عنهن، فأي عذاب عليهن في ذلك؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قيل: إن استحياء النساء على ما كانوا يعملون بهن

---

(١) النكت والعيون (١/ ١١٨).

(٢) المحرر الوجيز (ص٨٥).

(٣) التحرير والتنوير (٢/ ٤٩٣).

(٤) انظر: النكت والعيون (١/ ١١٨)، المحرر الوجيز (ص٨٥)، التحرير والتنوير (٢/ ٤٩٣)، دفع إيهام الاضطراب (ص٢٥).

(٥) دفع إيهام الاضطراب (ص٢٥).

أشد في المحنة من قتلهن، لأنهن يُستعبدن ويُنكحن علىٰ الاسترقاق، والاستبقاء للإذلال استبقاء محنة»[١].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

لم يختلف المفسرون بأن استحياء النساء كان من العذاب، لأن الاسترقاق وانتهاك المحارم وما يلحق ذلك من الإهانة أشد وقعًا علىٰ النفوس من الموت.

كما قال الفخر الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «واعلم أن كون الإنسان تحت يد الغير، بحيث يتصرف فيه كما يشاء، لا سيما إذا استعمله في الأعمال الشاقة الصعبة القذرة، فإن ذلك يكون من أشد أنواع العذاب، حتىٰ إن مَنْ هذه حالته ربما تمنىٰ الموت.... ثم قال: هلاك الرجال يقتضي فساد مصالح النساء في أمر المعيشة؛ **فإن المرأة لتتمنىٰ** - وقد انقطع عنها تعهد الرجال وقيامهم بأمرها - **الموت**، لما قد يقع إليها من نكد العيش بالانفراد فصارت هذه الخصلة عظيمة في المحن»[٢].

فليس العذاب في الاستحياء نفسه لكن فيما يكون بعده، وما كان لأجله.

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قال لنا قائل: وما ذلك العذاب الذي كانوا يسومونهم الذي كان يسوؤهم؟ قيل: هو ما وصفه الله تعالىٰ في كتابه فقال: ﴿يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ﴾ [البقرة: ٤٩]»[٣]. فذكر هنا أن استحياء النساء من العذاب.

وقال الماوردي رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنما كان استبقاء النساء من سوء العذاب، لأنهم كانوا يستبقونهن للاسترقاق والخدمة، فصار ذلك هو سوء العذاب، لا الاستبقاء»[٤].

---

(١) البسيط (٢/ ٥٠٥).

(٢) التفسير الكبير (٣/ ٥٠٥).

(٣) جامع البيان (١/ ٦٤٤).

(٤) النكت والعيون (١/ ١١٨).

وقال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «يُستخدمن ويُمْتَهَنَّ؛ ونفس الاستحياء ليس بعذاب، ولكن العذاب بسببه وقع الاستحياء»(١).

وقال ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: «ووجه ذكره هنا في معرض التذكير بما نالهم من المصائب: أن هذا الاستحياء للإناث كان المقصد منه خبيثًا، وهو أن يعتدوا علىٰ أعراضهن، ولا يجدن بُدًا من الإجابة بحكم الأسر والاسترقاق، فيكون قوله: ﴿وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ﴾ [البقرة: ٤٩] كناية عن استحياء خاص ولذلك أدخل في الإشارة في قوله: ﴿وَفِي ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿٤٩﴾﴾ [البقرة: ٤٩]، **ولو كان المراد من الاستحياء ظاهره لما كان وجه لعطفه علىٰ تلك المصيبة**»(٢).

وقال الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والجواب عن هذا، أن الإناث وإن كن هبة من الله لمن أعطاهن له، فبقاؤهن تحت يد العدو يفعل بهن ما يشاء من الفاحشة والعار، ويستخدمهن في الأعمال الشاقة نوع من العذاب، وموتهن راحة من هذا العذاب، وقد كان العرب يتمنون موت الإناث خوفا من مثل هذا... ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ: وفي القرآن الإشارة إلىٰ أن الإنسان يسوؤه إهانة ذريته الضعاف بعد موته في قوله تعالىٰ: ﴿وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُواْ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَٰفًا خَافُواْ عَلَيْهِمْ﴾ [النساء: ٩]»(٣).

وقد أورد الفخر الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ قولًا وأبطله، حيث قال: «قال بعضهم: المراد بقوله: ويستحيون نساءكم، أي: يفتشون حياء المرأة أي: فرجها، هل بها حمل أم لا، **وأُبْطِلَ ذلك**: بأن ما في بطونهن إذا لم يكن للعيون ظاهرًا لم يعلم بالتفتيش، ولم يوصل إلىٰ استخراجه باليد»(٤).

---

(١) المحرر الوجيز (ص٨٥).

(٢) التحرير والتنوير (٢/ ٤٩٣).

(٣) دفع إيهام الاضطراب (ص٢٥).

(٤) التفسير الكبير (٣/ ٥٠٦).

وهذا القول لم يرد دليل يدل عليه، وليس كل ما صح لغةً جاز حمل القرآن عليه، كما رده ابن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «وهذا بعيد جدًا»[1]. لذا قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الاستحياء إنما هو استفعال من الحياة، نظير الاستبقاء من البقاء، والاستسقاء من السقي»[2].

وقد أورد هذا القول أبو حيان رَحِمَهُ ٱللَّهُ وأورد معه قولًا آخر، وهو أنه قد قيل: إن معنىٰ الاستحياء: إلزام النساء بأعمال يلحقهن منها الحياء[3].

وكون الاستحياء من الحياء أورده الماتريدي لكنه جعل الحياء واقعًا منهم، لا من النساء، وفيه بُعد والله أعلم، ونص كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقوله: ﴿وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ﴾ [البقرة: ٤٩] يحتمل أيضًا وجهين:

يحتمل: يستحيون من الحياء، أَي: استحيوا قتْل النساء، لِـمَا لا يخافهن.

ويحتمل من الإحياءِ، أي: تركوهن أَحياء فلم يقتلوهن»[4].

والذي عليه تفسيرات السلف أنه من الحياة وليس من الحياء، وإن كانت الأعمال التي لحقت نساءهم لا شك أنه يلحقهن بسببها حياء عظيم، لكن حمل الآية علىٰ ما ورد عن السلف هو الأولىٰ، لأن الاستحياء كما قال ابن جرير من الحياة، إلا أن يقال: إنه من باب التفسير باللازم، فهذا بابه واسع. والله أعلم.

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال زال بما ذكره المفسرون، من أن العذاب ليس في

---

(١) التحرير والتنوير (٢/ ٤٩٣).

(٢) جامع البيان (١/ ٦٥١).

(٣) البحر المحيط (١/ ٣٥٢).

(٤) تأويلات أهل السنة (١/ ٤٥٥).

الاستحياء نفسه إنما هو فيما بعده، من الإذلال والامتهان والاسترقاق والخدمة وسائر أنواع الأذىٰ، حتىٰ إن المرأة لتتمنىٰ بسببه الموت، لكونه أهون عليها مما سامها به آل فرعون، والله تعالىٰ أعلم.

السابع عشر: المشكل في قوله تعالىٰ:
﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٦١].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: نحن نرىٰ اليهودي يملك المال الواسع، والفاخر من الثياب، والرفيع من العقار، ومن ملك بعض هذا لم يكن مسكينا»(١).

قال الأزهري - في نظيرتها آية آل عمران: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓاْ إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْمَسْكَنَةُ﴾ [آل عمران: ١١٢] -: «تكلم علماء اللغة في تفسير هذه الآية واختلفت مذاهبهم فيها لإشكالها»(٢).

❖ تحرير محل الإشكال:

هذا من أنواع الإشكال التي تكررت عند الواحدي، وهو: أن تخبر الآية بأمرٍ يكون في الواقع ما يخالفه، وخبر الله تعالىٰ وخبر نبيه ﷺ كله حق وصدق، لا يتطرق إليه أدنىٰ شك.

وهنا في هذه الآية أخبر تعالىٰ أنه قد ضُربت علىٰ بني إسرائيل المتعنتين المعاندين لموسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ الذلةُ والمسكنة؛ والواقع المشاهد أن بعض بني إسرائيل لا تظهر عليه هاتان الصفتان، فما الجواب عن ذلك؟

---

(١) البسيط (٢/ ٥٩٢).

(٢) تهذيب اللغة (٥/ ٨٠) مادة: حبل.

❖ **دفع الإشكال:**

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بجوابين حيث قال: «قيل: الذلة: الجزية، والمسكنة فقر القلب والنفس، وغير ظاهر آثارهما، ولا يوجد يهودي غني النفس. ويجوز أن يكون هذا من العموم الذي أريد به الخصوص»[١].

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

قال المفسرون: ﴿وَضُرِبَتْ﴾ [البقرة: ٦١] أي: فرضت، ووضعت عليهم الذلة وألزموها وألصقت بهم، بل جعلت الذلة محيطة بهم مشتملة عليهم، فهم فيها كما يكون الرجل في القبة التي ضربت عليه[٢].

وأما أجوبتهم عن هذا الإشكال فهي بحسب اختيارهم لمعنىٰ الذلة والمسكنة، **علىٰ ما يلي:**

الأول: ما قاله الواحدي في جوابه الأول، وهو أن الذلة: هي الصغار الذي يلحقهم ببذل الجزية، والمسكنة هي فقر القلب، فيكونون دائمًا أذلاء متمسكنين في أنفسهم. وهاتان الصفتان لا تظهر آثارهما علىٰ الرجل، وهذا الجواب أورده الثعلبي[٣]، والبغوي[٤]، وغيرهما.

قال البغوي: «فترىٰ اليهود وإن كانوا مياسير كأنهم فقراء... فلا ترىٰ في أهل الملل أذل وأحرص علىٰ المال من اليهود»[٥]؛ وقال ابن كثير: «أي: وضعت

---

(١) البسيط (٢/ ٥٩٢).

(٢) انظر: جامع البيان (٢/ ٢٦)، الكشاف (١/ ١١٤)، التفسير الكبير (٣/ ٥٣٤).

(٣) الكشف والبيان (١/ ٢٠٦).

(٤) معالم التنزيل (١/ ٥٦).

(٥) معالم التنزيل (١/ ٥٦).

عليهم وألزموا بها شرعًا وقدرًا، أي: لا يزالون مستذلين، من وجدهم استذلهم وأهانهم، وضرب عليهم الصغار، وهم مع ذلك في أنفسهم أذلاء متمسكنون»[١].

وقال الشوكاني: «وهذا الخبر الذي أخبرنا الله به هو معلوم في جميع الأزمنة، فإن اليهود أقماهم الله أذل الفرق وأشدهم مسكنة وأكثرهم تصاغرا، لم ينتظم لهم جمع ولا خفقت على رؤوسهم راية، ولا ثبتت لهم ولاية، بل ما زالوا عبيد العصى في كل زمن، وطروقة كل فحل في كل عصر، ومن تمسك منهم بنصيب من المال وإن بلغ في الكثرة أي مبلغ، فهو متظاهر بالفقر مترد بأثواب المسكنة، ليدفع عن نفسه أطماع الطامعين في ماله، إما بحق كتوفير ما عليه من الجزية، أو بباطل كما يفعله كثير من الظلمة من التجري على الله بظلم من لا يستطيع الدفع عن نفسه»[٢].

والذلة بمعنى الصغار ببذل الجزية هو المروي عن السلف، حيث رواه ابن جرير عن قتادة وأبي العالية والسدي وابن زيد[٣]؛ واختاره جمهور المفسرين[٤].

الثاني: ما أورده الواحدي أيضًا: وهو أن هذا من باب العام الذي أريد به الخصوص، فتكون الذلة والمسكنة نسبية، فهي بالنسبة لزمن دون زمن، أو مكان دون مكان، أو أفراد دون أفراد.

وهذا الجواب تعضده آية آل عمران: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓا۟ إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْمَسْكَنَةُ﴾ [آل عمران: ١١٢] قال الأزهري: «تكلم علماء اللغة في تفسير هذه الآية واختلفت مذاهبهم فيه

---

(١) تفسير القرآن العظيم (١/ ٤٢٤).

(٢) فتح القدير (١/ ٢٠٢).

(٣) جامع البيان (٢/ ٢٦).

(٤) انظر: تفسير السمعاني (١/ ٨٦)، معالم التنزيل (١/ ٥٦)، زاد المسير (١/ ٩٠)، الجامع للقرطبي (٢/ ١٥٤)، تفسير ابن كثير (١/ ٤٢٤).

لإشكالها»[1]، ثم أورد قول الفراء: وهو أن المراد: أنهم أذلاء مساكين إِلَّا أَنْ يَعْتَصِمُوا بحبْلٍ من الله. وقول ثعلب: إن المعنىٰ إن شاء الله ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا بكلِّ مكان، إلا بموضع حبل من الله، وهو استثناء منقطع كما تقول: ضربت عليهم الذلة في الأمكنة إلا في هذا المكان[2].

وقال الزجاج: «وكانوا ذوي منعة ويسار، فأعلم الله أنهم يذلون أبدًا إلا أن يعزوا بالذمة التي يُعطَونَها في الإسلام»[3].

وعليه: فالأصل فيهم الذلة والمسكنة إلا في أحوال خاصة من أزمنة أو أمكنة تُرفع عنهم بأمر الله تعالىٰ وقدره وشرعه؛ ومعنىٰ (حبل من الله وحبل من الناس): العهد والأمان الذي يُعقد لهم من المسلمين كما رواه ابن جرير وابن ابي حاتم عن ابن عباس وعكرمة، ومجاهد، والحسن، وعطاء، والسدي والضحاك والربيع بن أنس، وقتادة[4].

الثالث: ما قاله الزمخشري وهو أنهم إما فقراء علىٰ الحقيقة، أو أنهم يتظاهرون بمظهر الفقراء خوفًا من مضاعفة الجزية[5]؛ وهذا لا يتعارض مع قول من يقول من المفسرين: **إن المسكنة هي زي الفقراء**؛ كما قال السمرقندي: «والمسكنة يعني زي الفقراء؛ وقال الكلبي: يعني الرجل من اليهود وإن كان غنيًا، يكون عليه زي الفقراء»[6].

---

(١) تهذيب اللغة (٥/ ٨٠) مادة: حبل.

(٢) تهذيب اللغة (٥/ ٥٢) مادة: حبل.

(٣) معاني القرآن (١/ ٤٥٧).

(٤) انظر: جامع البيان (٥/ ٦٨٣)، تفسير ابن أبي حاتم (٣/ ٧٣٥).

(٥) الكشاف (١/ ١١٤).

(٦) تفسير السمرقندي (١/ ١٢٤).

وقال ابن عطية: «والمسكنة من المسكين، قال الزجاج: هي مأخوذة من السكون وهي هنا: زي الفقر وخضوعه، وإن وجد يهودي غني فلا يخلو من زي الفقر ومهانته»[(١)].

الرابع: ما اختاره الفخر الرازي حيث قال: «والأقرب في الذلة أن يكون المراد منها ما يجري مجرىٰ الاستحقاق، كقوله تعالىٰ فيمن يحارب ويفسد: ﴿ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ﴾ [المائدة: ٣٣]»[(٢)] وهذا يعني أنهم يستحقون الذلة والمسكنة، ولكن هذا الاستحقاق قد يقع عليهم، وقد لا يقع، بحسب أمر الله تعالىٰ وتقديره وحكمته، كما أن من يسعون في الأرض فسادًا يستحقون العقوبة التي ذكرها الله تعالىٰ في الآية، ومع ذلك: ليس كل من حارب وأفسد وقعت عليه تلك العقوبة في الدنيا.

ثم اعترض الرازي علىٰ قول الجمهور فقال: «فأما من يقول: المراد به الجزية خاصة علىٰ ما قال: ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ٢٩﴾ [التوبة: ٢٩]، فقوله بعيد، لأن الجزية ما كانت مضروبة عليهم من أول الأمر».

ويجاب عنه: بما رواه ابن جرير عن الحسن، قال: «أدركتهم هذه الأمة، وإن المجوس لتجبيهم الجزية»[(٣)]؛ وتقدم قول ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لا يزالون مستذلين، من وجدهم استذلهم وأهانهم، وضرب عليهم الصغار»[(٤)].

الخامس: أن الذلة هي قلة عددهم؛ وهذا القول من معاني الذلة في القرآن

---

(١) المحرر الوجيز (ص٩٣).

(٢) التفسير الكبير (٣/ ٥٣٤).

(٣) جامع البيان (٥/ ٦٨١) ورواه ابن أبي حاتم أيضًا في تفسيره (١/ ١٢٥).

(٤) تفسير القرآن العظيم(١/ ٤٢٤).

الكريم كما قال ابن الجوزي: «وذكر بعض المفسرين أن الذل في القرآن على ثلاثة أوجه:

أحدها: القلة؛ ومنه قوله تعالىٰ في آل عمران: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ﴾ [آل عمران: ١٢٣].

والثاني: التواضع؛ ومنه قوله تعالىٰ في المائدة: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ٥٤]؛ وفي بني إسرائيل: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤].

والثالث: السهولة؛ ومنه قوله تعالىٰ في هل أتىٰ: ﴿وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا ﴿١٤﴾﴾ [الإنسان: ١٤]»(١).

وهذا المعنىٰ وإن كان صحيحًا إلا أنني لم أقف علىٰ من فَسَّرَ به آية البقرة هذه، من السلف.

❖ **الترجيح:**

الراجح والله أعلم أن الإشكال مدفوع بهذه الأقوال، ولا تعارض بينها في الظاهر؛ وتفسيرات السلف منتظمة مع هذه الأقوال.

فتفسيرهم للذلة بأنها الصغار ببذل الجزية، وتفسيرهم للمسكنة بأنها الفاقة والفقر والحاجة(٢) هو كما قال الرازي: «وأما قوله: ﴿وَٱلْمَسْكَنَةُ﴾: المراد به الفقر والفاقة وتشديد المحنة، فهذا الجنس يجوز أن يكون كالعقوبة، ومن العلماء من عد هذا من باب المعجزات لأنه ﷺ أخبر عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم ووقع الأمر كذلك، فكان هذا إخبارا عن الغيب فيكون معجزًا»(٣).

والحمد لله رب العالمين.

---

(١) نزهة الأعين النواظر (ص: ٣٠٠).

(٢) جامع البيان (٢/ ٢٦).

(٣) التفسير الكبير (٣/ ٥٣٤).

الثامن عشر: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة: ٦٢].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يقال: كيف قال هذا مع ما يمر بهم من أهوال القيامة؟»[١]؛ وممن أورد هذا الإشكال: الرازي، والقرطبي[٢].

❖ تحرير محل الإشكال:

موهم التعارض بين النصوص من أنواع الإشكال، وقد ثبت في النصوص الشرعية أن للقيامة أهوالًا يفزع منها الناس مؤمنهم وكافرهم، ويحصل لهم خوف عظيم، كما قال تعالىٰ: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ ﴿٢﴾﴾ [الحج: ٢] وقوله: ﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [النمل: ٨٧]؛ وقد نفىٰ الله عَزَّوَجَلَّ هنا الخوف عن المؤمنين، فوقع التساؤل عن هذا النفي، وكيف يجمع بينه وبين تلك النصوص المثبتة؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا التساؤل بجوابين ورجح الأول، فقال: «قيل: لأنه لا يعتد بذلك، من أجل أنه عارض ثم يصيرون إلىٰ النعيم الدائم، لقوله: ﴿لَا

---

(١) البسيط (٢/ ٦٢٥).

(٢) انظر: التفسير الكبير (٣/ ٤٧٣، ٥٣٧)، الجامع (١/ ٣٢٩).

﴿يَحْزُنُهُمُ ٱلْفَزَعُ ٱلْأَكْبَرُ﴾ [الأنبياء: ١٠٣] وهو كما تقول للمريض: لا بأس عليك؛ وقيل: إن أهوال القيامة إنما تنال الضالين دون المؤمنين، والأول هو الوجه لعموم قوله: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ﴾ [الحج: ٢] الآية»[١].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

من مسالك دفع الإشكال الجمع بين الآيات النافية والمثبتة، بأن تحمل الآيات المثبتة علىٰ شيء معين، وتحمل النافية علىٰ شيء آخر مختلف عنه، أو أن تخصص إحداهما بالأخرىٰ، فيقال مثلًا: الآية الأولىٰ عمت الجميع سوىٰ ما نفت الآية الثانية، أو العكس؛ وهذا الذي يجب المصير إليه في النصوص الشرعية في مثل هذا الشأن، لأن النصوص لا تتناقض بحمد الله؛ لذا أجاب العلماء عن هذا التساؤل بعدة أجوبة، كلها تدور علىٰ هذا المسلك، وهي كالتالي:

الأول: أن الخوف الذي ينتاب المؤمنين خوف عارض سرعان ما يذهب، أو أنه خوف مخفف عن المؤمنين، فإذا دخل المؤمنون الجنة نسوا ذلك الخوف، وكأنهم لم يمر بهم خوف.

وهذا جواب الواحدي الأول والمختار لديه، وهو أيضًا ما أجاب به الفخر الرازي.

قال الفخر الرازي رَحِمَهُ اللهُ: «إن حصل خوف فذلك عارض قليل لا يعتد به»[٢].

وهذا يؤيده قول النبي ﷺ: «يؤتىٰ بأنعم أهل الدنيا من أهل النار يوم القيامة، فيصبغ في النار صبغة، ثم يقال: يا ابن آدم هل رأيت خيرًا قط؟ هل مر بك نعيم قط؟ فيقول: لا، والله يا رب؛ ويؤتىٰ بأشد الناس بؤسًا في الدنيا، من أهل الجنة، فيصبغ صبغة في الجنة، فيقال له: يا ابن آدم هل رأيت بؤسًا قط؟ هل مر بك شدة

---

(١) البسيط (٢/ ٦٢٥).

(٢) التفسير الكبير (١٢/ ٤٠٤).

قط؟ فيقول: لا، والله يا رب ما مر بي بؤس قط، ولا رأيت شدة قط»[(١)].

وقد روىٰ ابن أبي حاتم عن قتادة، قوله: ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝٦٢﴾ [البقرة: ٦٢] قال: «هؤلاء هم أهل الجنة»[(٢)].

الثاني: أن خوف القيامة خوف خاص بالكافرين دون المؤمنين، وهذا ما أورده الواحدي في جوابه الثاني، وضعفه لعموم الأدلة الدالة علىٰ أن الخوف يقع لجميع الخلق، منها قوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ﴾ [الحج: ٢] فالآية فيها عموم لم يرد ما يخصصه.

الثالث: أن الخوف المنفي لا يعم كل عرصات القيامة، ولا يعم جميع الوقت، فهذا النفي لا يعني عدمَ حصولِ نوعٍ من الخوف في موقف معين من مواقف القيامة، وإنما ينفي كل خوف وحزن بعد دخول المؤمنين الجنة، فيخاف المؤمن ويخاف غيره في موقف الحساب، ثم يزول الخوف عن المؤمن بعد دخول الجنة، ويبقىٰ الخوف دائمًا علىٰ غيره، نسأل الله السلامة والعافية.

وهذا جواب الماتريدي حيث قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «لم ينف عنهم الخوف، والحزن في كل الوقت. فيحتمل: أن يكون عليه خوف في وقت، ولا يكون عليه خوف في وقت آخر؛ لأن لكل مؤمن خوفَ البعث وفزعه حتىٰ الرسل، لقوله: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَآ أُجِبْتُمْ قَالُواْ لَا عِلْمَ لَنَآ﴾ [المائدة: ١٠٩]؛ لشدة فزعهم من هول ذلك اليوم. فإذا دخلوا الجنة، ونزلوا منازلهم، ذهب ذلك الخَوف والفزع عنهم؛ فعلىٰ ذلك المؤمن: يكون له خوف في وقت، ولا يكون عليه خوف في

---

(١) رواه مسلم (٨/ ١٣٥) رقم (٢٨٠٧) كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب صبغ أنعم أهل الدنيا في النار وصبغ أشدهم بؤسًا في الجنة. ومعنىٰ: يصبغ: يغمس. انظر: النهاية لابن الأثير (ص٥٠٨) مادة: صبغ.

(٢) تفسير ابن أبي حاتم (٢/ ٥٤٣).

وقت آخر، والله أعلم»[١].

واستنبط أبو حيان استنباطًا لطيفًا يدل علىٰ هذا، وقد أخذه من لفظ (عليهم)، ففي الآية عدول عن قوله: (ولا خوف لهم)، إلىٰ قوله: ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾، والمغايرة بين الكنايتين (لهم) و(عَلَيْهِمْ) لها دلالة عجيبة، حيث قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وكنىٰ بقوله: ﴿عَلَيْهِمْ﴾ عن الاستيلاء والإحاطة، ونزل المعنىٰ منزلة الجرم، ونفىٰ كونه معتليًا مستوليا عليهم. وفي ذلك إشارة لطيفة إلىٰ أن الخوف لا ينتفي بالكلية، ألا ترىٰ إلىٰ انصباب النفي علىٰ كينونة الخوف عليهم؟ ولا يلزم من كينونة استعلاء الخوف انتفاء الخوف في كل حال»[٢].

وقال الآلوسي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والمراد بيان دوام الانتفاء، لا بيان انتفاء الدوام، كما يتوهم من كون الخبر في الجملة الثانية مضارعًا، لما تقرر في محله: أن النفي - وإن دخل علىٰ نفس المضارع - يفيد الدوام والاستمرار بحسب المقام...» ثم قال: «وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ حينئذ لنفي استمرار الخوف والحزن»[٣].

وعلىٰ هذا: **فالعموم يجب إبقاؤه علىٰ عمومه، لكن ينظر فيه في كل مقام بحسبه، هل ورد ما يخصصه أو يبقىٰ علىٰ عمومه**، ففي قوله تعالىٰ: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ ﴿٢٥﴾﴾ [الأحقاف: ٢٥] و(كل): هنا من ألفاظ العموم، لكن جاء في الآية ما يخصصها،

---

(١) تأويلات أهل السنة (١/ ٤٨٤).

(٢) البحر المحيط (١/ ٢٧٤)، وقد قيل: إن العدول عن الكناية (لهم) إلىٰ (عليهم): للدلالة علىٰ أنهم بلغوا مكانة من الكرامة والنعيم بحيث لا ينبغي لأحد أن يخاف عليهم، فضلًا عن أن يخافوا هم علىٰ أنفسهم. انظر: روح المعاني للآلوسي(١/ ٢٤١).

(٣) روح المعاني(١/ ٢٤١ - ٢٤٢).

بدليل قوله: ﴿إِلَّا مَسَٰكِنُهُمۡ﴾ [الأحقاف: ٢٥] فهي لم تدمر المساكن ولا السموات ولا الأرض، ولا أشياء أخرىٰ كثيرة.

لهذا بيّن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ **أن عموم النفي هنا لا ينفي حصول الخوف في الدنيا**، فقال: «قال في الخوف: ﴿وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ﴾ ولم يقل: يخافون، فإنهم في الدنيا يخافون مع أنه لا خوف عليهم، وقال: ﴿وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ فلا يحزنون بحال، لأن الحزن إنما يتعلق بالماضي، فأنواع الألم منتفية بانتفاء الخوف والحزن»[1].

كما بيّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه لا ينفيه في عرصات القيامة، فقال عن آية البقرة هذه: «هذا يدل علىٰ أن الإسلام الذي هو إخلاص الدين لله، مع الإحسان وهو العمل الصالح الذي أمر الله به، هو والإيمان المقرون بالعمل الصالح =متلازمان، فإن الوعد علىٰ الوصفين، وعد واحد، وهو الثواب وانتفاء العقاب؛ فإن انتفاءَ **الخوف علةٌ تقتضي انتفاءَ ما يخافه**؛ ولهذا قال: ﴿لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ لم يقل: لا يخافون. فهم لا خوف عليهم وإن كانوا يخافون الله، ونفىٰ عنهم أن يحزنوا، لأن الحزن إنما يكون علىٰ ماض، فهم لا يحزنون بحال لا في القبر ولا في عرصات القيامة، **بخلاف الخوف فإنه قد يحصل لهم قبل دخول الجنة** ولا خوف عليهم في الباطن»[2].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأتىٰ في نفي الخوف بالاسم الدال علىٰ نفي الثبوت واللزوم، **فإن أهل الجنة لا بد لهم من الخوف في الدنيا وفي البرزخ ويوم القيامة**... ثم قال: وأما الخوف فلما كان تعلقه بالمستقبل دون الماضي نفىٰ

---

(١) جامع المسائل (٦/ ٢٥).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ٢٦١).

لحوقه لهم جملة، أي: الذي خافوا منه لا ينالهم ولا يلم بهم، والله اعلم»[1].

الرابع: أن الخوف المنفي في قوله: ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: ٦٢] هو الخوف الناشئ عن الذلة، وهذا الجواب بالنظر إلىٰ مناسبة الآية لما قبلها، فلما ذكر الله تعالىٰ عقوبة بني إسرائيل في قوله: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ۗ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ﴿٦١﴾﴾ [البقرة: ٦١].

أعقبه بكرامة المؤمنين بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة: ٦٢].

وهذا جواب الطاهر ابن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قال: «واعلم أن قوله: ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ﴾ [البقرة: ٦٢] مقابل لقوله: ﴿وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ ۗ﴾ [البقرة: ٦١] ، ولذلك قرن بـ(عند) الدالة علىٰ العناية والرضىٰ.

وقوله: ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: ٦٢] مقابل ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ﴾ [البقرة: ٦١] لأن الذلة ضد العزة، فالذليل خائف لأنه يخشىٰ العدوان والقتل والغزو، وأما العزيز فهو شجاع لأنه لا يخشىٰ ضرًا، ويعلم أن ما قدره له فهو كائن، قال تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨] وقوله: ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة: ٦٢] مقابل قوله: ﴿وَٱلْمَسْكَنَةُ﴾ [البقرة: ٦١] لأن المسكنة تقضي علىٰ صاحبها بالحزن، وتمني حسن العيش، قال تعالىٰ: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ﴾ [النحل: ٩٧].

---

(١) مفتاح دار السعادة (١/ ٣٤).

فالخوف المنفي هو الخوف الناشئ عن الذلة، والحزن المنفي هو الناشئ عن المسكنة»[١].

الخامس: أن الخوف المنفي عنهم خوف ما يستقبلهم من العذاب المقيم، والخلود في الجحيم، وحرمان جنة النعيم، فالله تعالىٰ يبشرهم ويؤمنهم من هذا كله.

قال الثعلبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقيل: لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ بالخلود في النار»[٢].

وقال السمرقندي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ فيما يستقبلهم من العذاب»[٣].

وقال في موضع آخر: «وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ من العذاب حين يخاف أهل النار، وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ حين يحزن أهل النار... ثم قال:

الخوف ثلاثة: خوف الأبد، وخوف العذاب علىٰ الانقطاع، وخوف الحشر والحساب. فأما خوف الأبد فيكون أمنًا للمسلمين، وخوف العذاب علىٰ الانقطاع يكون أمنًا للتائبين، وخوف الحشر والحساب يكون أمنًا للمحسنين. والمحسنون يكونون آمنين من ذلك»[٤].

وتقسيم الخوف إلىٰ أنواع تقسيم حسن منه رَحِمَهُ اللَّهُ، إلا أني لا أعلم دليلًا علىٰ هذا التقسيم، وتأمين المحسنين من خوف الحشر والحساب يحتاج إلىٰ دليل، ولو أنه جعل أنواع الخوف علىٰ ما يلي لكان موافقًا للأدلة الشرعية:

١. الخوف من الحشر والحساب، فهذا واقع علىٰ جميع الخلق. كما في

---

(١) التحرير والتنوير (١/ ٥٤١).

(٢) الكشف والبيان (١/ ٢١٠).

(٣) تفسير السمرقندي (١/ ١٢٥).

(٤) تفسير السمرقندي (١/ ١٥٠).

قوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا﴾ [الحج: ٢]. وقوله: ﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [النمل: ٨٧].

٢. الخوف من الخلود في جهنم، وهذا يأمن منه الموحدون الذين لم يشركوا بالله شيئًا، ولكن: من وقع منهم في الكبائر، فهؤلاء تحت المشيئة، إن شاء الله عفا عنهم وأدخلهم الجنة، وإن شاء عذبهم بذنوبهم ثم يصيرون إلىٰ الجنة، فهم آمنون من الخلود في النار. كما قال ﷺ: «أما أهل النار الذين هم أهلها، فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون، ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم - أو قال بخطاياهم - فأماتهم إماتة حتىٰ إذا كانوا فحما، أذن بالشفاعة، فجيء بهم ضبائر ضبائر، فبثوا علىٰ أنهار الجنة، ثم قيل: يا أهل الجنة، أفيضوا عليهم، فينبتون نبات الحبة تكون في حميل السيل»[1].

٣. الخوف من دخول النار، وهذا يأمن منهم أصناف من المؤمنين، كالمبشرين بالجنة، والسبعين ألفًا الذين يدخلون الجنة بلا حساب ولا عذاب، ونحوهم ممن دلت الأدلة علىٰ أنهم يدخلون الجنة ابتداء. والله أعلم.

قال جمال الدين القاسمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ في الآخرة بأن يدخلوا الجنة»[2].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والخوف ليس مقصودا لذاته، بل هو مقصود لغيره

---

(١) رواه مسلم (١/ ١٧٢) رقم (١٨٥) كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار، ومعنىٰ: ضبائر ضبائر: جماعات في تفرقة. والحِبة: بالكسر: بزور البقول، والحَبة بالفتح: الحنطة والشعير. وحميل السيل: ما يجيء به السيل من طين أو غثاء وغيره. انظر: النهاية لابن الأثير (ص٥٣٨)مادة: ضبر، (ص١٨١)مادة: حبب، (ص٢٣٣)مادة: حمل.

(٢) محاسن التأويل (١/ ٢٩٥).

قصد الوسائل، ولهذا يزول بزوال المخوف، فإن أهل الجنة لا خوف عليهم ولا هم يحزنون»[١].

السادس: أنه خوف مخفف عن المؤمنين.

قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والمعنىٰ في الآية: فلا خوف عليهم فيما بين أيديهم من الآخرة ولا هم يحزنون علىٰ ما فاتهم من الدنيا. وقيل: ليس فيه دليل علىٰ نفي أهوال يوم القيامة وخوفها علىٰ المطيعين، لِمـَا وصفه الله تعالىٰ ورسوله من شدائد القيامة، إلا أنه يخففه عن المطيعين، وإذا صاروا إلىٰ رحمته فكأنهم لم يخافوا. والله أعلم»[٢].

❖ **الترجيح:**

يترجح أن الإشكال زائل بحمد الله، وكل هذه الأجوبة تصلح جوابًا له، وهي تدور علىٰ حمل آيات النفي علىٰ ما كان بعد دخول الجنة وحصول الأجر، لا سيما وقد قال الله تعالىٰ: ﴿عِندَ رَبِّهِمْ﴾ فهم بعد حصول أجرهم عند ربهم ينتفي عنهم الخوف بجميع أنواعه، أما قبل دخول الجنة، فلم تتعرض له؛ بينما آيات الإثبات تعم جميع الخلق عند أهوال القيامة وفي عرصاتها، وهي كذلك لا تدل علىٰ أن الخوف مستمر ودائم علىٰ المؤمنين، أو أنه قد يقع عليهم بعد دخول الجنة. والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) مدارج السالكين (١/ ٥١٠).

(٢) الجامع (١/ ٣٢٩).

التاسع عشر: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْۚ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِي ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْۚ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [البقرة: ١٠٢].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «هذه الآية قد أشكل علم إعرابها ومعناها علىٰ كثيرٍ من الناس، حتىٰ ترك أكثر أهل العلم والنحو الكلام فيها لصعوبتها. وتكلم آخرون فيها»(١).

وقال قبله الزجاج رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن النحويين قد ترك كثير منهم الكلام فيها لصعوبتها»(٢).

وقال ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: «وعلىٰ ظاهر هذه الآية إشكال من أربعة وجوه...» ثم ذكرها(٣).

إلا أن الواحدي لم ينص علىٰ إشكال بعينه سوىٰ ما ذكره في آخر الآية، بل فعل في تفسيره لهذه الآية كما فعل غيرها من الآيات.

---

(١) البسيط (٣/ ١٨٣).

(٢) معاني القرآن (١/ ١٨٥).

(٣) التحرير والتنوير (١/ ٦٤٠).

وبما أنَّ من منهج هذا البحث ألا أورد إشكالًا في الآية إلا ما أورده الواحدي نفسه، وإن ذكره عدد من المفسرين قبله أو بعده، لذا فسأُعرِض عن ذكر الإشكالات فيها وأورد استشكال الواحدي فقط.

استشكال الواحدي في هذه الآية: قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقوله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ۝١٠٢﴾ [البقرة: ١٠٢] إن قيل: كيف نفىٰ العلم عنهم، ولقد أثبت العلم لهم في قوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟﴾ [البقرة: ١٠٢]»(١).

وممن أورد هذا الإشكال: ابن جرير حيث قال: «فكيف يكونون عالمين بأن من تعلم السحر فلا خلاق لهم، وهم يجهلون أنهم بئس ما شروا بالسحر أنفسهم؟»(٢).

❖ تحرير محل الإشكال:

تحرير محل هذا الإشكال كما سبق في عدة إشكالات: وهو أن تثبت الآية شيئًا، وتنفيه الآية نفسها أو آية أخرىٰ.

وهنا: أثبت الله تعالىٰ لهم العلم في أول الآية بقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟﴾ [البقرة: ١٠٢]، ثم نفاه عنهم في آخرها بقوله: ﴿لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ۝١٠٢﴾ [البقرة: ١٠٢]، فوقع التساؤل عن وجه الجمع بينهما.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا الإشكال بعدة أجوبة فقال:

«قيل: وصفهم بالعلم في قوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟﴾ [البقرة: ١٠٢] علىٰ **المجاز** لا

---

(١) البسيط (٣/ ٢١٢).

(٢) جامع البيان (٢/ ٣٦٨).

علىٰ الحقيقة، كأنه قال: علموا هذا عِلمًا ظاهرًا، ولم يعلموا كنه ما يصير إليه من بخس الآخرة من العقاب، لذلك قال: ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [البقرة: ١٠٢].

وقيل: إن الله تعالىٰ وصفهم بالعلم ثم نفاه عنهم؛ **لأنهم لم يعملوا بما علموا**، فكانوا بمنزلة من لم يعلم، كما تقول: صلَّيتَ ولم تصلِّ، وتكلّمتَ ولم تتكلّم، أي: لم تجوّد كلامك، فكنت بمنزلة من لم يتكلم.

وقيل: إنما وصفهم بوصفين مختلفين؛ لأنهم علموا أن الآخرة يخسرها من آثر السحر، ثم دخلوا فيه وآثروه طمعًا في عوض يصير إليهم من الدنيا، فقال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠٢] أن الذي قصدوه وآثروه لا يتم لهم من جهته ما يؤمِّلون؛ لأن الدنيا تنقطع عنهم بالموت، ثم يقدمون علىٰ الآخرة التي لا حظ لهم فيها»(١).

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

تقدم الكلام علىٰ موضع مشابه لهذا الموضع وهو الموضع السادس من سورة البقرة، عند قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢] وقد أورد الواحدي موهمَ تعارضٍ بينها وبين آية الزمر: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّيٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [الزمر: ٦٤].

وتقدم بيان: أن العلم المنفي غير المثبت، إذ المنفي هو العلم الذي ينتفعون به، فإن لم ينتفعوا ولم يعملوا به استحقوا وصف الجهل، وكل من عصىٰ الله فهو جاهل؛ والعلم المثبت هو الذي تقوم به الحجة عليهم.

وعن هذه الآية: يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «ذم سبحانه من عدل عن اتباع كتاب الله ورسله، واتبع ما تتلوه الشياطين علىٰ عهد سليمان، وبَيّن سبحانه أن سليمان

---

(١) البسيط (٣/ ٢١٢).

لم يكفر ولكن الشياطين كفروا، وأنهم يعلمون الناس السحر، وما أنزل على الملكين ببابل وأن الملكين: هاروت وماروت ما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر. وأخبر سبحانه أنهم لا يضرون به أحدا إلا بإذن الله وأنهم يتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم، ثم قال: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾ [البقرة: ١٠٢] أي: من نصيب، أي: **هؤلاء يعلمون أن صاحبه لا نصيب له في الآخرة**، وإنما يطلبون أنهم يقضون به أغراضهم الدنيوية لما لهم في ذلك من الهوى، وذلك ضار لهم لا نافع»[1].

وقال أيضًا: «بيّن سبحانه أن هؤلاء يعلمون أن الساحر ما له في الآخرة من نصيب، وإنما يطلبون بذلك بعض أغراضهم في الدنيا، ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (١٠٣)﴾ [البقرة: ١٠٣] آمنوا واتقوا: بفعل ما أمر الله به، وترك ما نهى الله عنه، لكان ما يأتيهم به على ذلك في الدنيا والآخرة خير لهم مما يحصل لهم بالسحر»[2].

وأما أجوبة العلماء عن هذه الآية فكما يلي:

الأول: أن قوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا﴾ [البقرة: ١٠٢] على المجاز[3]، لا على الحقيقة. وهذا الجواب الأول من أجوبة الواحدي.

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٦/ ١٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٤/ ٢٧٩).

(٣) المجاز لغة من الجواز وهو العبور، يقال: جزت الطريق جوازا ومجازًا. وجزتُ الموضع: سِرْتُ فيه وأجزته: خلفته وقطعته، والجيم والواو والزاء: أصلان، أحدهما: يدل على قطع الشيء، والآخر على وسطه. انظر: تهذيب اللغة (١١/ ١٤٨) مادة: جوز؛ مقاييس اللغة لابن فارس (١/ ٤٩٤) مادة: جوز. واصطلاحًا عرفه ابن قدامة: بأنه اللفظ المستعمل في غير موضوعه على وجه يصحح. روضة الناظر (٢/ ٥٥٧).

ويعترض عليه: بأن كل ما في القرآن فهو علىٰ الحقيقة، ولا مجاز في القرآن، ومسألة المجاز - سواء في اللغة أو القرآن - مسألة طويلة الذيول، والاختلاف فيه مشهور[(١)].

وقد اختار ابن تيمية وابن القيم والشنقيطي أنه لا مجاز في القرآن، ويجب حمل ألفاظ الوحي علىٰ الحقيقة، وإلا بطل الانتفاع بها.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ؛ وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة، ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم...»[(٢)].

وقال الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ - في مقدمة رسالته: منع جواز المجاز -: «أردنا أن نبين في هذه الرسالة ما يفهم منه الحاذق الذائق أن القرآن كله حقائق»[(٣)].

علمًا بأن من يقول من أهل السنة بوقوع المجاز لا يوافق أهل البدع في تأويل آيات الصفات ونحوها، ولا يحرف الكلم عن مواضعه.

فإن هذا الأسلوب العربي المتنازع فيه لا شك في وجوده في القرآن وفي اللغة، لكن ابن تيمية ومن ينفي المجاز: يسميه حقيقة عرفية، والأخرون يسمونه مجازًا.

---

(١) انظر: روضة الناظر (٢/ ٥٥٧)، مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (٧/ ٨٧)، مختصر الصواعق المرسلة (ص٢٨٥)، إرشاد الفحول (ص١١٢)، منع جواز المجاز للشنقيطي، إتحاف ذوي البصائر د. عبدالكريم النملة (٢/ ٦٣٨).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ٨٨)، وسمىٰ ابن القيم المجاز طاغوتًا. انظر: الصواعق المرسلة (٢/ ٦٣٣)، مختصر الصواعق المرسلة (ص: ٢٨٥)، وكتب فيه الشنقيطي رسالته: منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز.

(٣) منع جواز المجاز (ص٣).

قال ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ - وهو من القائلين بوقوع المجاز -: «متىٰ دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز: فهو للحقيقة، ولا يكون مجملًا، إلا أن يدل دليل علىٰ أنه أريد به المجاز؛ إذ لو جعلنا كل لفظ أمكن التجوز فيه مجملًا: لتعذرت الاستفادة في أكثر الألفاظ، واختل مقصود الوضع، وهو التفاهم»(١).

والذي يظهر من كلام ابن قدامة أن الخلاف بين أهل السنة المثبتين للمجاز والمانعين منه =خلاف لفظي في بعض جوانبه - علىٰ تفصيل عندهم -؛ فإنه لما قَسّم الأسماء إلىٰ وضعية وعرفية وشرعية ومجاز مطلق، قال في آخره: «والعرف: ما قلناه، مع أنه لا مشاحة في الاصطلاح»؛ والله أعلم بالصواب.

والمقصود: أنه يُعترض علىٰ جواب الواحدي بما سبق، ولا دليل يدل علىٰ صرف حقيقة الكلام إلىٰ المجاز.

الثاني: أن العلم المثبت هو العلم الذي تقوم به عليهم الحجة، والمنفي هو العلم النافع الذي يعمل به صاحبه، فمن لم ينتفع بعلمه، فكأنه لم يعلم، بل صار علمه ضررًا عليه.

فهؤلاء اليهود ومن يعمل بعملهم يعلمون أن من اتبع الشياطين وآثر السحر علىٰ كتاب الله، وترك ما أنزل الله، ليس له في الآخرة من خلاق.

وهذا جواب الواحدي الثاني، وقد أجاب به جمهور المفسرين.

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما ذكر التساؤل السابق وهو: «فكيف يكونون عالمين بأن من تعلم السحر فلا خلاق لهم، وهم يجهلون أنهم بئس ما شروا بالسحر أنفسهم؟

---

(١) روضة الناظر (٢/ ٥٥٧).

قيل: **إن معنىٰ ذلك علىٰ غير الوجه الذي توهمته من أنهم موصوفون بالجهل بما هم موصوفون بالعلم به**»[١]. أي: أن الجهة منفكة، فالشيء الذي وصفوا بأنهم يعلمونه خلاف الذي وصفوا بأنهم يجهلونه.

ثم قال: «وإنما نفىٰ عنهم جل ثناؤه العلم... من أجل أنهم لم يعملوا بما علموا، وإنما العالم العامل بعلمه، وأما إذا خالف عمله علمه فهو في معاني الجهال»[٢].

وتقدم قول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «**هؤلاء يعلمون أن صاحبه لا نصيب له في الآخرة... إلىٰ قوله: وذلك ضار لهم لا نافع**»[٣].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «فلما شبههم في فعلهم هذا بمن لا يعلم، دل علىٰ أنهم نبذوه عن علم، كفعل من لا يعلم، تقول إذا خاطبتَ من عصاك عمدًا: كأنهم لم تعلم ما فعلتَ، أو كأنك لم تعلم بنهيي إياك»[٤].

وقال قبلها: «الذنب محفوف بجهلين: جهل بحقيقة الأسباب الصارفة عنه؛ وجهل بحقيقة المفسدة المترتبة عليه؛ وكل واحد من الجهلين تحته جهالات كثيرة، فما عُصي الله إلا بالجهل، وما أطيع إلا بالعلم»[٥].

فهؤلاء اليهود وإن علموا أن حكم السحر كفر، فهم يجهلون حقيقة عاقبته وما يترتب عليه من أضرار في الدين والدنيا والآخرة.

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «علم هؤلاء المتعلمون للسحر أن من ابتغاه بتعلمه

---

(١) جامع البيان (٢/ ٣٦٨).

(٢) جامع البيان (٢/ ٣٧٠).

(٣) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٦/ ١٥).

(٤) مفتاح دار السعادة (١/ ٢٥٤).

(٥) مفتاح دار السعادة (١/ ٢٥٠).

ليس له نصيب في الأخرة، وعلموا ذلك من قول الملكين: إنما نحن فتنة فلا تكفر... ثم قال:

قوله تعالىٰ: ﴿لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ١٠٢﴾ [البقرة: ١٠٢] أي: لو كانوا من ذوي العلم المنتفعين بعلمهم ما تعلموا السحر... حيث عملوا عمل الجاهل؛ فقوله: ﴿لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ١٠٢﴾ [البقرة: ١٠٢] نداء عليهم بالجهل»(١).

الثالث: أنهم دخلوا في السحر علىٰ علم بحكمه، يريدون متاع الدنيا، ولكنهم كانوا يجهلون أن ما أرادوه لن يتم لهم، ولو كانوا يعلمون أنه لا يتم لهم ذلك ما آثروا السحر علىٰ ما أنزل الله.

وهذا الجواب الثالث الذي أورده الواحدي، وهو لا يتعارض مع سابقه.

إذ إن **الجواب** الثاني يوضح: أنهم كانوا يجهلون عواقب ابتغائهم السحر وما يترتب عليه من مفاسد، وهذا **الجواب** يوضح: أنهم كانوا يجهلون أن ما آثروا السحر لأجله لن يتم لهم، وهذا راجع إلىٰ السابق، فمن عواقب الكفر، وإيثار السحر، واتباع ما تتلوا الشياطين وتقديمه علىٰ ما أنزل الله تعالىٰ =خسران الدنيا والآخرة. نسأل الله السلامة والعافية.

❖ الترجيح:

يترجح - والعلم عند الله - أن الإشكال زائل بالجوابين الثاني والثالث، لوجود نظائر كثيرة لذلك في كتاب الله عَزَّوَجَلَّ، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) تفسير القرآن الكريم (تفسير الفاتحة والبقرة (١/ ٣٣٠).

العشرون: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [البقرة: ١٠٦].

❖ **نص الإشكال:**

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «واعلم أن هذه الآية قد اضطرب فيها المفسرون وأصحاب المعاني والقراء، واختلفت أقوالهم وقراءاتهم؛ وكثرة الاختلاف تدل علىٰ الإشكال وخفاء المغزىٰ»[١].

هكذا قال الواحدي ولم يُعيّن في الآية شيئًا مشكلًا، بل فسر الآية ومضىٰ، إلا أنه أشار إلىٰ الاعتراض علىٰ قراءة ابن عامر الشامي: ﴿ما نُنْسِخ﴾[٢]وتوجيهها، وهذا من أنواع الإشكال: وهو الاعتراض علىٰ قراءة سبعية متواترة.

❖ **تحرير محل الإشكال، ودفع الإشكال:**

جعل الواحدي كثرة الاختلاف دليلًا علىٰ الإشكال، فعرض أقوال أهل اللغة والتفسير والقراءات، ورجح ما يراه صوابًا؛ علىٰ ما سيأتي بيانه، إن شاء الله.

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

ذكر الواحدي أن للنسخ معنيين: **أحدهما**: تحويل الكتاب من حيث هو إلىٰ نسخة أخرىٰ.

الثاني: هو رفع الحكم وإبطاله، وهذا المعنىٰ هو المراد بالآية[٣]، وهو ما قاله المفسرون قبله وبعده[٤].

---

(١) البسيط (٣/ ٢٣٣).

(٢) وهي قراءة سبعية متواترة. انظر: جامع البيان للداني (٢/ ٨٨٢)، النشر لابن الجزري (٢/ ١٦٥)، إتحاف فضلاء البشر (١/ ٢٤٠).

(٣) البسيط (٣/ ٢٢٢).

(٤) انظر: جامع البيان (٢/ ٣٨٨)، الكشف والبيان (١/ ٢٥٣)، تفسير السمعاني (١/ ١٢١)، المحرر الوجيز (ص١٢٠)، الجامع للقرطبي (٢/ ٣٠١)، تفسير ابن كثير (١/ ٥٥٣).

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يعني جل ثناؤه بقوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦]: ما ننقل من حكم آية، إلىٰ غيره فنبدله ونغيره»(١).

ثم روىٰ ابن جرير بسنده عن السدي: «﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾: أما نسخها فقبضها»؛ وروىٰ عن ابن عباس: «﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾: ما نبدل من آية»؛ وعن ابن مسعود وأصحابه: «﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾: نثبت خطها ونبدل حكمها»(٢).

وهذا الاختلاف اختلاف تنوع لا تضاد، إذ كل واحد ذكر نوعًا من أنواع النسخ في القرآن الكريم، كما قال الراغب الأصفهاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «النسخ: إزالة شيء بشيء يتعقبه، كنسخ الشمس الظل، والظل الشمس، والشيب الشباب؛ فتارة يفهم منه الإزالة، وتارة يفهم منه الإثبات، وتارة يفهم منه الأمران؛ ونسخ الكتاب: إزالة الحكم بحكم يتعقبه»(٣).

وقد بيّن ابن تيمية أن معنىٰ النسخ واسع عند السلف، حيث قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والمنسوخ يدخل فيه - في اصطلاح السلف العام - كُلُّ ظاهرٍ تُرِكَ ظاهرُه لمعارض راجح، كتخصيص العام وتقييد المطلق... ومن الناس من يجعله مقابلا لما نسخه الله مطلقا حتىٰ يقول: هذه الآية محكمة ليست منسوخة ويجعل المنسوخ ليس محكمًا»(٤).

- **الاعتراض علىٰ قراءة ابن عامر: ﴿ما نُنْسِخ﴾ وتوجيهها:**

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والقراءة الصحيحة: ﴿مَا نَنسَخْ﴾؛ وقرأ ابن عامر

---

(١) جامع البيان (٢/ ٣٨٨).

(٢) جامع البيان (٢/ ٣٨٩).

(٣) المفردات (ص٨٠١)، وانظر: تفسير السمعاني (١/ ١٢١)، النسخ د. مصطفىٰ زيد (١/ ٦١).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٢٧٢).

وحده: ﴿ما نُنْسِخْ﴾ بضم النون، وخَطَّأَهُ في ذلك أبو حاتم[١] وكثير من أهل النظر»[٢].

- **توجيه قراءة ابن عامر ﴿ما نُنْسِخ﴾:**

من القواعد المقررة أنه إذا ثبتت القراءة لم يَجُز الطعن فيها، ولا ردها بحجة انفراد قارئ بها، وابن عامر إمام كبير له شأنه في هذا العلم، والقراءة عنه ثابتة متواترة؛ لذا لم يرتض أهلُ العلم هذه التخطئة من أبي حاتم رَحِمَهُ اللَّهُ، وذكروا توجيهها بما يدفع الإشكال عنها.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وزعم أبو حاتم أنه غلط، وليس كما قال، بل فسرها بعضهم بهذا المعنىٰ فقال: ما نُنسخ: نجعلكم تنسخونها، كما يقال: أكتبته هذا، وقيل: أنسخ[٣] جعله منسوخًا، كما يقال:... أقبره: أي جعل له قبرًا»[٤].

وقال السمين الحلبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال أبو حاتم: «هو غلط». وهذه جراءة منه علىٰ عادته»[٥].

---

(١) هو سهل بن محمد بن عثمان، أبو حاتم السجستاني، النحوي المقرئ البصري، من علماء اللغة، كان كثير الرّواية عن أبي عبيدة والأصمعي، وكان المبرد يلازم القراءة عليه، من مصنفاته: كتاب المعمرون، والأضداد، وما تلحن فيه العامة؛ توفي سنة (٢٥٥هـ). انظر: إنباه الرواة (٢/ ٥٨)، سير أعلام النبلاء (١٢/ ٢٦٨).

(٢) البسيط (٣/ ٢٢٦).

(٣) كذا في المطبوعة، ولعلها: أنسخه: جعله منسوخًا.

(٤) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١٨٨).

(٥) الدر المصون (١/ ٣٣٤)، وأبو حاتم له اعتراضات علىٰ بعض القراءات المتواترة، منها من انفرد فيه، ومنها ما شاركه غيره في ذلك. انظر: رسالة (أبو حاتم والدراسات القرآنية) للباحثة: يُسرىٰ بنت محمد الغباني.

والأولىٰ الاعتذار لأبي حاتم بأن ذلك وقع منه قبل أن يقع الاتفاق علىٰ القراءات السبع[١].

توجيه العلماء لهذه القراءة:

أورد الواحدي ثلاثة أوجه، نقلها عن أبي علي الفارسي[٢]، وهي:

الأول: أن (نُنْسِخ) من (أنسخ)؛ وأنسخ لغة في نسخ، بناءً علىٰ (أفعل) تأتي بمعنىٰ (فَعَلَ)، مثل: حلَّ من إحرامه، وأحلَّ؛ وبدأ الله الخلق، وأبداهم.

وقد أورد هذا الوجه أبو علي ثم ردّه، وذكر أنه لم يُحكىٰ عن العرب أن (أنسخ)، بمعنىٰ (نسخ).

الثاني: أن تكون الهمزة للنقل (أي: التعدية)، كقوله: قام وأقمته، وضرب وأضربته، ونسخ الكتاب وأنسخته.

وأيضًا: هذا الوجه رده أبو علي وذكر أنه لا يجوز حمل الآية عليه، لأنك لو جعلتَ الهمزة للنقل وقدّرت المفعول محذوفًا كان المعنىٰ: ما ننزل من آية نأت بخير منها، أو: ما ننسخك من آية نأت بخير منها، وليس هذا المراد ولا المعنىٰ[٣]؛ لأنه يلزم منه: أن كل آية أنزلت أُتي بخير منها، فيصير القرآن كله منسوخًا، وهذا لا يصح.

---

(١) وكان أول من سبّع القراءات ابن مجاهد في كتابه: السبعة في القراءات، وقد توفي سنة (٣٢٤هـ)، أي: بعد وفاة أبي حاتم بكثير.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولم يقل أحد من سلف الأمة وأئمتها: إن القراءة مختصة بالقراء السبعة؛ فإن هؤلاء: إنما جمع قراءاتهم أبو بكر ابن مجاهد بعد ثلاثمائة سنة من الهجرة واتبعه الناس علىٰ ذلك، وقصد أن ينتخب قراءة سبعة من قراء الأمصار، ولم يقل هو ولا أحد من الأئمة: إن ما خرج عن هذه السبعة فهو باطل». مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٥٦٩).

(٢) الحجة (٢/ ٢٩).

(٣) الحجة (٢/ ٣٠).

الثالث: أن يكون المعنىٰ في أنسخت الآية: وجدتها منسوخة[١]، كقولهم: أحمدت زيدًا أي: وجدته محمودًا؛ وأجبنته: وجدته جبانا، وأبخلته وجدته بخيلًا؛ وإذا كان كذلك: فتكون قراءة الجمهور موافقة لقراءة ابن عامر في المعنىٰ وإن اختلفا في اللفظ[٢]؛ وهذا اختيار أبي علي، ووافقه مكي بن أبي طالب علىٰ ذلك[٣]؛ واختار الوجه الثاني - وهو أن الهمزة للنقل (للتعدية)-: ابن خالويه والزمخشري وابن عطية وابن تيمية، وغيرهم[٤]؛ فقال ابن خالويه رَحِمَهُ اللَّهُ: «فالحجّة لمن ضم: أن المعنىٰ: ما نُنْسِخك يا محمد من آية كقولك: أنسخت زيدًا الكتاب، ويجوز أن يكون ما نُنْسِخ من آية: أي نجعلها ذات نسخ كقوله تعالىٰ: ﴿فَأَقْبَرَهُ﴾ أي جعله ذا قبر»[٥]، ووافقه ابن تيمية كما تقدم قوله قبل قليل.

وقال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «يكون التقدير: ما ننسخك أي نبيح لك نسخه بذلك النسخ، فسمىٰ تلك الإباحة إنساخًا»[٦]؛ وقال أبو البقاء العكبري رَحِمَهُ اللَّهُ: «أنسخت الكتاب: أي عرضته للنسخ»[٧].

---

(١) الحجة (٢/ ٢٩).

(٢) البسيط (٣/ ٢٢٨).

(٣) الكشف عن وجوه القراءات (١/ ٢٥٨).

(٤) انظر: الحجة في القراءات(ص٨٦)، الكشاف (١/ ١٣٥)، المحرر الوجيز (ص١٢١)، مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١٨٨).

(٥) الحجة في القراءات السبع (ص ٨٦).

(٦) المحرر الوجيز (ص١٢١).

(٧) التبيان في إعراب القرآن (ص٨٣).

❖ **الترجيح:**

بناء علىٰ ما تقدم تكون قراءة ابن عامر صحيحة لا إشكال فيها من جهة اللغة، والإسناد، وتوجيهها علىٰ ما اختاره أبو علي ومكي، أو ما اختاره ابن خالويه وابن تيمية والآخرون. فكلاهما يصح تخريج القراءة عليه، والله تعالىٰ أعلم.

• **وقوله تعالىٰ:** ﴿نُنسِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]

فيها قراءتان متواترتان: الأولىٰ: ﴿نُنسِهَا﴾ من النسيان[١]، والثانية: ﴿نَنسَأْهَا﴾ من النسء أو النَّسَأ وهو التأخير[٢].

وقد ذكر الواحدي - تبعًا لأبي علي الفارسي -[٣] أربعةَ أوجه[٤] تُخَرّجُ عليها القراءة الثانية: ﴿نَنسَأْهَا﴾، وهي:

الأول: أن يؤخر التنزيل فلا ينزل ألبتَّة، ولا يُعْلَم، ولا يُعْمَل به، ولا يتلىٰ، والمعنىٰ علىٰ هذا: ما نؤخر إنزالها فلا ننزِلها.

الثاني: أن ينزلَ القرآن فيعمل به ويتلىٰ، ثم يؤخر بعد ذلك، بأن يُنْسخ فترفع تلاوته ألبتّة، فلا يتلىٰ ولا يعمل بتأويله.

الثالث: أن يؤخر العملُ بالتأويل؛ لأنه نسخ، ويترك خطه مُثبتًا وتلاوته في أن يُتلىٰ قُرآن.

ثم صحح الواحدي **الوجه الأول**، وقوىٰ وجهًا رابعًا فقال: «ولا يصح في معنىٰ الآية من هذه الأوجه إلا الأول؛ لأن الثاني والثالث يرجع تأويلهما إلىٰ النسخ، ولا يَحسُن في التقدير: ما نَنْسَخْ من آية أو نَنْسَخْها.

وذُكر وجه رابع، هو أقوىٰ هذه الأوجه، وهو: أن يكون المعنىٰ: نؤخرها إلىٰ وقت ثانٍ، فنأتي بدلًا منها في الوقت المتقدم بما يقوم مقامها، فعلىٰ هذا يتوجّه معنىٰ التأخير»[٥].

---

(١) وهو قراءة الجمهور. انظر: جامع البيان للداني (٢/ ٨٨٢)، النشر (٢/ ١٦٥)، إتحاف فضلاء البشر (١/ ٢٤٠).

(٢) وهي قراءة ابن كثير وأبو عمرو. انظر: المصادر السابقة.

(٣) الحجة (٢/ ٣١).

(٤) البسيط (٣/ ٢٢٩).

(٥) البسيط (٣/ ٢٢٩)، وانظر: الحجة لابن خالويه (ص ٨٦)، الكشف لمكي (٢/ ٢٥٨)، الدر المصون للسمين (١/ ٣٣٧).

ووافقه ابن تيمية فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «والصواب قول من فسر ﴿أَوْ نَنْسَأْهَا﴾ أي: نؤخرها عندنا فلا ننزلها. والمعنىٰ: أن ما ننسخه من الآيات التي أنزلناها أو نؤخر نزوله من الآيات التي لم ننزلها بعد ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]. فكما أنه يعوضهم من المرفوع يعوضهم من المنتظر الذي لم ينزله بعد إلىٰ أن ينزله»(١).

وهذا المعنىٰ صحيح لغة(٢) وأثرًا، فقد روىٰ ذلك ابنُ جرير عن عطاء ومجاهد وغيرهما(٣).

وأما توجيه القراءة الأولىٰ: ﴿نُنسِهَا﴾ فعلىٰ معنيين:

الأول: من النسيان، وهو الترك؛ والثاني: الذي هو ضد الذكر(٤).

وكلاهما صحيح لغة(٥) وأثرًا، وهو أيضًا مروي عن السلف رحمهم الله(٦)؛ فقد جاء عن قتادة أنه قال: «كان الله تعالىٰ ذكره ينسي نبيه ﷺ ما شاء وينسخ ما شاء»(٧)؛ وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «فمعناها ظاهر عند أكثر المفسرين قالوا: المراد به ما أنساه الله من القرآن كما جاءت الآثار بذلك»(٨).

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١٨٨).

(٢) انظر: تهذيب اللغة (١٣/ ٨٢).

(٣) جامع البيان (٣/ ٣٩٥)، وانظر: معالم التنزيل (١/ ٩٠)، تفسير السمعاني (١/ ١٢٣)، المحرر الوجيز (ص١٢٢)، الجامع للقرطبي (٢/ ٣٠٩)، تفسير ابن كثير (١/ ٥٥٤).

(٤) البسيط (٣/ ٢٣١)، وقد نقله الواحدي عن أبي علي الفارسي في: الحجة (٢/ ٣٢).

(٥) انظر: تهذيب اللغة (١٣/ ٧٩).

(٦) انظر: الحجة في القراءات لابن خالويه(ص ٨٦)، الكشف عن وجوه القراءات لمكي (٢/ ٢٥٨)، مجموع الفتاوىٰ (١٤/ ٧٢) و(١٧/ ١٨٣)، الدر المصون للسمين (١/ ٣٣٧).

(٧) رواه عبد الرزاق في تفسيره، ومن طريقه ابنُ جرير في جامع البيان (٢/ ٣٩١).

(٨) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١٨٣).

وكونها بمعنىٰ الترك: نظيره قوله تعالىٰ: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧] يعني: تركوا الله فتركهم. وقد روىٰ ابن جرير عن ابن عباس والسدي أن النسيان هنا بمعنىٰ الترك(١).

ولا تعارض بين المعنيين، فالنسيان متضمن للترك، فمن نسي شيئًا بالكلية ترك العمل به؛ كما قاله ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ(٢).

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «﴿نُنسِهَا﴾ من النسيان... والمراد به رفع الآية، وليس مجرد النسيان، لأن مجرد النسيان لا يقتضي النسخ، فالنبي ﷺ قد ينسىٰ بعض الآيات، وهي باقية»(٣).

ولا إشكال في هاتين القراءتين والحمد لله.

الحادي والعشرون: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾ [البقرة: ١١٧].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: كيف قال (كن) للشيء الذي يكونه، وذلك الشيء لا يكون نفسه حتىٰ يقال له: كن؟»(٤).

وممن أورد هذا الإشكال: ابن جرير(٥) والماوردي(٦) والسمعاني(٧) وغيرهم.

---

(١) جامع البيان (٢/ ٣٩٣).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١٨٣).

(٣) تفسير القرآن الكريم (تفسير الفاتحة والبقرة) (١/ ٣٤٦).

(٤) البسيط (٣/ ٢٧٠).

(٥) جامع البيان (٢/ ٤٦٧).

(٦) النكت والعيون (١/ ١٧٩).

(٧) انظر: جامع البيان (٢/ ٤٦٧)، النكت والعيون (١/ ١٧٩)، تفسير السمعاني (١/ ١٣١).

وقد سئل عن هذا الإشكال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ فقال السائل: «ما تقول السادة العلماء أئمة الدين رضي الله عنهم أجمعين: في قوله تعالىٰ ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل: ٤٠]؟ فإن كان المخاطب موجودًا فتحصيل الحاصل محال، وإن كان معدومًا فكيف يتصور خطاب المعدوم؟»[١].

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال يتضح من كلام السائل لابن تيمية، وهو أن الأصل أن الخطاب يكون لموجود لا معدوم، فإن كان المخاطب موجودًا فيكون خطابه تحصيل حاصل، وهذا مما ينزه الله عَزَّوَجَلَّ عنه، وإن كان معدومًا فكيف يتصور خطاب المعدوم؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذا الإشكال بجوابين، فقال: «قلنا: علىٰ مذهب النحويين هذا لا يلزم؛ **لأن التقدير عندهم فإنما يكوِّنه فيكون**، ولفظ الأمر هاهنا المراد منه الخبر، ونذكره فيما بعد. **وأما من جعل هذا أمرًا حقيقيًا فإنه يقول** هذا من الأمر الحتم الذي لا انفكاكَ للمأمور منه، ولا قدرة له علىٰ دفعه، والانصراف عنه»[٢].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب العلماء عن هذا الإشكال بعدة أجوبة:

الأول: أن يؤول القول هنا، ويصرف عن ظاهره، وأنه لم يقع قولٌ أصلًا، ويكون التقدير: يكوّنه فيكون. ويكون المراد به الخبر، لا الأمر الحقيقي.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ١٨١).

(٢) البسيط (٣/ ٢٧٠).

وهذا جواب الواحدي الأول، وقال به كثير من المفسرين، **سوىٰ أهل السنة والجماعة**، وذلك أن أهل السنة يثبتون صفة الكلام لله تعالىٰ، وغيرهم يؤولها.

قال الماتريدي: «ليس هو قول من الله: ان كن - بالكاف والنون - ولكنه عبارة بأوجز كلام، يؤدي المعنىٰ التام المفهوم»[(١)]، وصرح في موضع آخر بأنه كناية عن سرعة نفاذ الأمر وسهولته، ولم يقع القول حقيقة[(٢)]؛ وقال الزمخشري: «وهذا مجاز من الكلام وتمثيل، ولا قول ثمَّ»[(٣)].

ويُعترض عليه: بأن الأصل أن يجرىٰ الكلام علىٰ ظاهره، ولا يجوز تأويل صفة الكلام لله ﷻ، بل نثبتها علىٰ ما يليق بجلاله، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل.

قال ابن الأنباري - كما نقله عنه الواحدي -: «ولا يعجبني أن يُلغىٰ القول، ويبطل معناه؛ لأنا لا نجعل حرفًا من كتاب الله مُطَّرَحًا إذا وجدنا له - من وجه من الوجوه - معنىٰ»[(٤)].

وقال الشوكاني: «الظاهر في هذا المعنىٰ الحقيقي، وأنه يقول سبحانه هذا اللفظ، وليس في ذلك مانع، ولا جاء ما يوجب تأويله»[(٥)].

الثاني: أن هذا الكلام علىٰ ظاهره، والأمر أمر حقيقي يراد منه التكوين.

---

(١) تأويلات أهل السنة (١/ ٥٤٨).

(٢) تأويلات أهل السنة (٢/ ٣٧٢) و(٦/ ٥٠٦)، وانظر: التفسير الكبير (٤/ ٢٥)، البحر المحيط (١/ ٤٦٦)، الجامع للقرطبي (٢/ ٣٤١)، مدارك التنزيل (١/ ٧١).

(٣) الكشاف (١/ ١٣٩)،.

(٤) البسيط (٣/ ٢٧٠).

(٥) فتح القدير (١/ ٢٦١).

وهذا جواب الواحدي الثاني، وقد أجاب به ابن جرير وابن تيمية وابن كثير والشوكاني وابن عثيمين[(١)].

وعليه: يكون تقدير الآية: إذا أراد أن يقضي أمرًا قال له كن فيكون؛ ودليل هذا التقدير: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠] وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢]؛ قال ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والفعل يأتي بمعنىٰ إرادته المقارنة له، مثل قوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾﴾ [النحل: ٩٨] أي: إذا أردت قراءته... ثم قال:

علىٰ أنه يصلح أن يكون: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا﴾ بمعنىٰ إذا فعل شيئًا فإنما يقول تعالىٰ له عند فعله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾؛ يعني أن فعله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ للشيء يكون بعد قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿كُن﴾، من غير تأخر، لأنه ليس أمرًا شاقًا عليه»[(٢)].

ومن أحسن من أوضح هذه المسألة ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ وذلك في جوابه عن السؤال السابق، وملخص جوابه بما يلي:

أولًا: **هناك فرق بين خطاب التكوين، وخطاب التكليف.**

فخطاب التكوين: لا يطلب به سبحانه فعلا من المخاطب، بل هو الذي يكون المخاطب به، ويخلقه بدون فعل من المخاطب، أو قدرة أو إرادة أو وجود له... بينما **خطاب التكليف**: يطلب به من المأمور فعلا أو تركا يفعله بقدرة وإرادة - وإن كان ذلك جميعه بحول الله وقوته إذ لا حول ولا قوة إلا بالله -.

---

(١) انظر: جامع البيان (٢/ ٤٦٩)، مجموع الفتاوىٰ (٨/ ١٨٢)، تفسير ابن كثير (١/ ٥٨٥)، فتح القدير (١/ ٢٦٢)، تفسير القرآن الكريم (تفسير الفاتحة والبقرة) (٢/ ١٧).

(٢) تفسير القرآن الكريم (تفسير الفاتحة والبقرة) (٢/ ١٧).

ثانيًا: هذا المعدوم المخاطب هل هو شيء أم لا؟ والذي عليه جماهير الناس: أنه في الخارج عن الذهن قبل وجوده ليس بشيء، لكن لا ريب أن له ثبوتًا في العلم، ووجودًا فيه، فهو باعتبار هذا الثبوت والوجود هو شيء وذات.

ثالثًا: النصوص تبين أن المخلوق قبل أن يخلق كان معلوما مخبرا عنه مكتوبًا، فهو شيء باعتبار وجوده العلمي الكلامي الكتابي، وإن كانت حقيقته التي هي وجوده العيني ليس ثابتًا في الخارج.

رابعًا: الذي يقال له: كن، هو الذي يراد وهو حين يراد قبل أن يخلق: له ثبوت في العلم والتقدير.

خامسًا: قول القائل: إن كان المخاطب موجودًا فتحصيل الحاصل محال.

يقال له: هذا إذا كان موجودًا في الخارج وجوده الذي هو وجوده، أما ما عُلم وأريد وكان شيئًا في العلم والإرادة والتقدير فليس وجوده في الخارج محالًا.

سادسًا: قول السائل: إن كان معدومًا فكيف يتصور خطاب المعدود؟ يقال له: توجيه خطاب التكوين إليه مثل توجيه الإرادة إليه، وليس ذلك محالًا[١].

وهذا التقرير في غاية الحسن والتحرير.

وقال السمعاني والبغوي وابن الجوزي: لما قُدّر وجوده وهو كائن لا محالة كان كالموجود، فصح الخطاب[٢].

الجواب الثالث: أن هذا الأمر إنما هو للموجودين من الخلق، دون المعدومين، وهذا توجيه للآية إلىٰ الخصوص دون العموم، وقد أورده ابن جرير ورده بقوله:

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ١٨١) وما بعدها.

(٢) انظر: تفسير السمعاني (١/ ١٣١)، معالم التنزيل (١/ ٩٧)، زاد المسير (١/ ١٣٧).

«وقال آخرون: بل الآية عامٌ ظاهرها، فليس لأحد أن يحيلها إلىٰ باطن بغير حجة يجب التسليم لها... ثم قال: وأولىٰ الأقوال بالصواب... أن يقال: هو عام في كل ما قضاه الله ودبره»(١).

❖ الترجيح:

مما سبق يترجح أن الإشكال مدفوع بالجواب الثاني، وهو أن هذا الكلام علىٰ ظاهره، والأمر أمر حقيقي يراد منه التكوين، وقد أوضحه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أتم إيضاح، وبيّن الفرق بين خطاب التكوين وخطاب التكليف، والحمد لله رب العالمين.

الثاني والعشرون: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُوا۟ قِبْلَتَكَ﴾ [البقرة: ١٤٥].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: كيف قال هذا، وقد آمن منهم كثير؟»(٢).

وممن أورد هذا الإشكال: الماتريدي والرازي، والآلوسي(٣)؛ كما أورده بعض المفسرين عند قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٦﴾ [البقرة: ٦](٤).

---

(١) جامع البيان (٢/ ٤٦٨).

(٢) البسيط (٣/ ٣٩٤).

(٣) انظر: تأويلات أهل السنة (١/ ٥٨٩)، التفسير الكبير (٤/ ١٠٨)، روح المعاني (١/ ٤١٠).

(٤) انظر: جامع البيان (١/ ٢٦٠)، المحرر الوجيز (ص٥٢)، زاد المسير (١/ ٢٧)، شفاء العليل لابن القيم (١/ ٢٧٧)، التحرير والتنوير(١/ ٢٤٨)، فتح الرحمن لزكريا الأنصاري (ص١٤٧).

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال من الآية أنها أخبرت أن أهل الكتاب لو جاءهم النبي ﷺ بما طلبوا من الآيات لما آمنوا، ولَـمَا صدقوه واتبعوه؛ والواقع المشاهد أن منهم من آمن به ﷺ وصدقه واتبع قبلته، فحصل الإشكال.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رحمه الله بقوله: «قيل: هذا إخبار عن جميعهم أنهم كلهم لا يفعلون ذلك.

وقيل: إنه أراد الفريق الذين هم أهل العناد، وهم الذين عناهم بقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: ١٤٤]»[(١)].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب العلماء عن هذا الإشكال بما يلي:

الأول: أن المقصود بأهل الكتاب جميعهم، أي: أن أهل الكتاب لن يؤمنوا كلهم جميعًا، ولو آمن بعضهم سيبقىٰ آخرون كثُر لن يؤمنوا.

وهذا جواب الواحدي الأول، واختاره ابن عطية[(٢)].

الثاني: أن المراد بالآية: أهل الكتاب المعاندين، الذين تركوا الحق عن علم؛ وهذا جواب الواحدي الثاني؛ واختاره جمهور المفسرين[(٣)].

---

(١) البسيط (٣/ ٣٩٤).

(٢) المحرر الوجيز (ص١٤٢).

(٣) انظر: البحر المحيط (٣/ ٩٠، ٩٣)، زاد المسير (١/ ٢٧)، تفسير ابن كثير (١/ ٢٦٨) (٢/ ١٥)، تيسير الكريم الرحمن (ص٦٨)، دفع إيهام الاضطراب (ص١١)، التحرير والتنوير (٢/ ٣٦)، آيات العقيدة التي قد يوهم ظاهرها التعارض (١/ ٧٨٥).

وعليه: فيكون عموم الآية من العام المخصوص.

ويؤيده: سياق الآيات، فهي تتحدث عن المعاندين المكابرين، يقول تعالىٰ في الآية قبلها: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٤٤﴾﴾ [البقرة: ١٤٤]. وقال في الآية بعدها: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ [البقرة: ١٤٦]. وهذا واضح في كونهم تركوا الحق معاندةً ومكابرة.

قال أبو إسحاق الزجاج رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أهل الكتاب قد علموا أن النبي ﷺ حق وأن صفته ونبوته في كتابهم، وهم يحققون العلم بذلك فلا تغني الآيات عند من يجد ما يعرف»[١].

وقال الماتريدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن الآية إنها «في قوم علم الله أنهم لا يؤمنون ولا يتابعون محمدًا ﷺ في قبلته حيث آيسه عن متابعتهم إياه؛ لأنها لو كانت في أهل الكتاب كلهم لكان لهم الاحتجاج علىٰ رسول الله ﷺ، ودعوىٰ الكذب عليه؛ لأن من أهل الكتاب من قد آمن. فدل أنهم لم يفهموا من عموم اللفظ عموم المراد، ولكن فهموا من عموم اللفظ خصوصًا وكان ظاهرًا في أهل الإسلام وأهل الكفر جميعًا المعنىٰ الذي وصفنا لك. فظهر أنه لا يجوز أن يفهم من مخرج عموم اللفظ عموم المراد»[٢].

وقال الزمخشري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لأن تركهم اتباعك ليس عن شبهة تزيلها بإيراد الحجة، إنما هو عن مكابرة وعناد مع علمهم بما في كتبهم من نعتك أنك علىٰ الحق»[٣].

---

(١) معاني القرآن (١/ ٢٢٤).

(٢) تأويلات أهل السنة (١/ ٥٨٩).

(٣) الكشاف (١/ ١٥٦).

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال في حق المعاندين من أهل الكتاب: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ﴾ [البقرة: ١٤٥] أي: إن من كتب الله عليه الشقاوة فلا مسعد له، ومن أضله فلا هادي له»[١].

كما يؤيده: نظائر كثيرة لهذه الآية: من الآيات التي ينفي فيها الله تعالىٰ الإيمان عن الكفار، أو ينفي انتفاعهم بالتذكير والنذارة، مع أنه قد يقع ذلك منهم.

كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾﴾ [البقرة: ٦]. وقد وُجد من الكفار من انتفع بهذه النذارة وآمن.

لذا قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «لما أخبر عن قوم من أهل الكفر بأنهم لا يؤمنون، وأن الإنذار غير نافعهم، ثم كان من الكفار من قد نفعه الله بإنذار النبي ﷺ إياه لإيمانه بالله وبالنبي ﷺ وما جاء به من عند الله بعد نزول هذه السورة؛ لم يجز أن تكون الآية نزلت إلا في خاص من الكفار»[٢].

وقال الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ووجه الجمع ظاهر، وهو أن الآية من العام المخصوص، لأنها في خصوص الأشقياء الذين سبقت لهم في علم الله الشقاوة»[٣].

أما بقية الكفار: فإذا شاء الله تعالىٰ هدايتهم أزال عنهم موانع الهداية فانتفعوا بالموعظة واتبعوا قبلة النبي ﷺ.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «فالكفار ما داموا كفارًا هم بهذه المثابة: لهم موانع تمنعهم من الإيمان، كما أن للمنافقين موانع تمنعهم ما داموا كذلك وإن أنذروا... وذلك لا يمنع أن يكونوا قد يسمعون إذا زال الغطاء الذي علىٰ قلوبهم

---

(١) تفسيره (١/ ٢٦٨).

(٢) جامع البيان (١/ ٢٦٠).

(٣) دفع إيهام الاضطراب (ص١١).

وسمعهم وأبصارهم فإنهم لا يسمعون لذلك المعنىٰ المشتق منه وهو الكفر. فما داموا هذه حالهم فهم كذلك، ولكن تَغَيّر الحال ممكن كما قال ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١] وكما هو الواقع»[١].

وهذا الكلام من ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يجيب عما أورده الواحدي من إشكال متوهم من أن الآية قد تخبر بأمرٍ يقع في الواقع خلافه.

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فهذه الآيات في حق أقوام مخصوصين من الكفار... وهو سبحانه قد يعاقب بالضلال عن الحق عقوبة دائمة مستمرة، وقد يعاقب به إلىٰ وقت ثم يعافي عبده ويهديه، كما يعاقب بالعذاب كذلك»[٢]. وقال: «لا يمتنع مع الطبع والختم والقفل حصول الإيمان بأن يفك الذي ختم علىٰ القلب وطبع عليه»[٣].

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال يزول بهذين الجوابين، وإن كان الثاني هو الأرجح، لما يؤيده من الآيات الأُخَر؛ والله تعالىٰ أعلم.

الثالث والعشرون: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾﴾ [البقرة: ١٥٤].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: كيف لا يشعرون وقد أخبر الله بذلك؟»[٤].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٦/ ٥٨٦).

(٢) شفاء العليل (١/ ٢٩١).

(٣) شفاء العليل (١/ ٢٨٩).

(٤) البسيط (٣/ ٤٢٤).

❖ تحرير محل الإشكال:

نهىٰ الله تعالىٰ عن تسمية الشهداء أمواتًا، وقد أخبر أنهم أحياء، وهذا الخبر يقتضي العلمَ بأنهم أحياء، ثم ختم الآية بنفي الشعور بذلك؛ فكيف لا يشعر الناس أنهم أحياء وقد أخبرهم أصدق الصادقين بذلك؟ فحصل هذا الإشكال.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «قلنا: أراد: لا يحسّون ذلك؛ لأنهم لا يشاهدون، وهذا النوع من العلم مقتضىٰ الشِعْرِ[1]، وذكرنا هذا في أول السورة»[2].

قال في أول السورة: «وقوله في وصف الكافرين ﴿لَّا يَشْعُرُونَ ١٢﴾ [البقرة: ١٢] أبلغ في الذم من وصفهم بأنهم لا يعلمون؛ لأن البهيمة قد تشعر من حيث تحس، فكأنهم وصفوا بنهاية الذهاب عن الفهم، وعلىٰ هذا قال: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٥٤] ولم يقل: (ولكن لا تعلمون) لأن المؤمنين إذا أخبرهم الله تعالىٰ بأنهم أحياء علموا أنهم أحياء، فلا يجوز أن ينفي الله العلم عنهم بحياتهم، إذ كانوا قد علموا ذلك بإخباره إياهم. ولكن يجوز أن يقال: ولكن لا تشعرون، **لأنه ليس كل ما علموه يشعرونه، كما أنه ليس كل ما علموه يحسونه بحواسهم، فلما كانوا لا يعلمون** بحواسهم حياتهم، وإن كانوا قد علموه بإخبار الله إياهم، وجب أن يقال: ﴿لَّا يَشْعُرُونَ ١٢﴾ [البقرة: ١٢]»[3].

---

(١) قال الفيروزآبادي: «شَعَر به: كَنَصَر، وكَرُم، شِعرًا، وشَعرًا، وشعرة: مثلثة». القاموس المحيط (ص٤١٦) مادة: شعر، وقال الزبيدي: (شِعْرًا) بالكسر، وهو المعروف الأكثر، (وشَعْرًا) بالفتح، حكاه جماعة وأغفله آخرون. تاج العروس (١٢/ ١٧٥).

(٢) البسيط (٣/ ٤٢٤).

(٣) البسيط (٢/ ١٤٤).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

بيّن الواحدي أن هناك فرقًا بين الشعور والعلم، فالله تعالىٰ لم ينفِ العلم وإنما نفىٰ الشعور، والشعور يكون للأمور المدركة المحسوسة؛ فالشعور: جنس دقيق لطيف من العلم، فيه إدراك وإحساس وفطنة[1].

كما قال الراغب الأصفهاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ۝٢﴾ [الحجرات: ٢]: معناه: لا تدركونه بالحواس، ولو قال في كثير مما جاء فيه: ﴿لا يشعرون﴾: ﴿لا يعقلون﴾، لم يكن يجوز، إذ كان كثير مما لا يكون محسوسًا قد يكون معقولًا»[2].

وقال الزمخشري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والشعور: عِلْمُ الشيء عِلْمَ حسٍ؛ من الشِّعار؛ ومشاعر الإنسان: حواسه»[3].

وقال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿وَمَا يَشْعُرُونَ ۝٩﴾ [البقرة: ٩]: معناه وما يعلمون عِلْمَ تفطنٍ وتَهَدٍّ، وهي لفظة مأخوذة من الشعار، كأن الشيء المتفطن له شعار للنفس، والشعار الثوب الذي يلي جسد الإنسان»[4].

وقال النسفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿لَّا تَشْعُرُونَ ۝١٥٤﴾ لا تعلمون ذلك، لأن حياة الشهيد لا تُعلم حسًا»[5].

وقال البقاعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولما كان الحس قاصرًا عما أخبر به ﷻ قال منبهًا علىٰ ذلك ﴿وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ۝١٥٤﴾ [البقرة: ١٥٤] أنهم أحياء، كما ترون النيام

---

(١) انظر: تهذيب اللغة (١/ ٤٢٠) مادة: شعر؛ مقاييس اللغة (٣/ ١٩٤) مادة: شعر؛ المعجم الاشتقاقي لألفاظ القرآن د. محمد حسن جبل (٢/ ١١٧٧) مادة: شعر.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن (ص٤٥٦).

(٣) الكشاف (١/ ٥٨).

(٤) المحرر الوجيز (ص٥٥).

(٥) مدارك التنزيل (١/ ٨٥).

همودًا لا يتحركون ولا شعور لكم بمن فيهم ينظر أحلامًا من غيره»[١].

وقال الخطيب العمري[٢] رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والحق أن يقال في الجواب: إن حياة الشهداء حياة غير مكيفة ولا معقولة للبشر، يجب الإيمان بها على ما جاء به الشرع والكف عن الخوض في كيفيتها، إذ لا طريق للعلم بها إلا من الخبر، ويؤيده قوله تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ۝١٥٤﴾ أي لا تعلمون كنه حياتهم، ولا كيفيتها»[٣].

وقال الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «صرح القرآن بأن الشهداء أحياء في قوله تعالىٰ: ﴿بَلْ أَحْيَآءٌ﴾ [البقرة: ١٥٤]، وصرح بأن هذه الحياة لا يعرف حقيقتها أهل الدنيا بقوله: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٥٤]»[٤].

وقد ذكر ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسيره لآية البقرة أن الفساد أمر حسي يدرك بالشعور والإحساس[٥].

ولم يكن الناس يعلمون ما أعدّه الله للشهداء إلا بعد أن أعلمهم الله بذلك.

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ۝١٥٤﴾ [البقرة: ١٥٤] فإنه يعني به: ولكنكم لا ترونهم فتعلموا أنهم أحياء، وإنما تعلمون ذلك بخبري إياكم به»[٦].

وقال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « ﴿لَّا تَشْعُرُونَ ۝١٥٤﴾ [البقرة: ١٥٤] أي: قبل أن نشعركم»[٧].

---

(١) نظم الدرر (١/ ٢٧٩).

(٢) هو محمد أمين بن خير الله بن محمود الخطيب العمري، من علماء الموصل، تلقىٰ العلم عن والده وعدد من علماء بلده، وله مؤلفات في علوم القرآن واللغة والبلاغة وغيرها، وكان يجيد النظم، من مؤلفاته: «تيجان البيان في مشكلات القرآن»، و«حدائق الزهر والريحان في البيان عن بلاغات القرآن»، توفي سنة (١٢٠٣هـ). انظر: مقدمة تيجان البيان (ص٧)، الأعلام للزركلي (٦/ ٤١).

(٣) تيجان البيان في مشكلات القرآن (ص١٠١).

(٤) دفع إيهام الاضطراب (ص٣٥).

(٥) تفسير القرآن الكريم (تفسير الفاتحة والبقرة) (١/ ٤٧).

(٦) جامع البيان (٢/ ٧٠٣).

(٧) المحرر الوجيز (ص١٤٥).

فيكون مدار الجواب عن هذا الإشكال على أمرين:

الأول: علىٰ التفريق بين معنىٰ الشعور والعلم؛ وعليه: يكون التقدير: فإنكم وإن كنتم تعلمون أنهم أحياء فإنكم لا تشعرون بما هم فيه من النعيم، ولا تحسون ذلك، لأنكم لا تشاهدونه.

الثاني: علىٰ تفسير معنىٰ الشعور بالعلم؛ وعليه: يكون التقدير: فإنكم لا تشعرون، أي: لا تعلمون قبل إعلامنا إياكم به.

ولا تعارض بين الأمرين، فإن الناس لا يشعرون بما يتنعم به المجاهدون في سبيل الله، كما أنهم لم يعلموا بذلك إلا بعد أن أعلمهم الله تعالىٰ، ولذلك - والله أعلم - كان تفسير ابن جرير محتملًا للأمرين معًا، فالشعور المتضمن للعلم المدرك بالحواس قال فيه: «لاترونهم»، والرؤية إدراك بحاسة البصر؛ وكونهم لم يعلموا ذلك إلا بخبر من الله تعالىٰ قال فيه: «وإنما تعلمون ذلك بخبري إياكم به».

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال يزول بهذين الجوابين، ولا تعارض بينهما، فالتفريق بين معنىٰ الشعور والعلم ظاهر؛ وتفسير معنىٰ الشعور بالعلم يكون علىٰ تقدير: فإنكم لا تشعرون، أي: لا تعلمون قبل إعلامنا إياكم به، والحمد لله رب العالمين.

الرابع والعشرون: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٦١﴾﴾ [البقرة: ١٦١].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن قيل: كيف يلعنه الناس أجمعون، وأهل دينه لا يلعنونه؟»[(١)].

ممن أورد هذا الإشكال: ابن جرير والزجاج والزمخشري وابن الجوزي والفخر الرازي وزين الدين الرازي والقرطبي[(٢)].

❖ تحرير محل الإشكال:

لفظة: (الناس) من ألفاظ العموم، وأُكّد العموم بلفظة (أجمعين)، وهذا العموم لا مخصص له هنا؛ فالله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ يثبت أن جميع الناس بلا استثناء يلعنون الكفار؛ ونحن نرىٰ في الواقع أن الكافر لا يلعنه كل أهل دينه، فوقع هذا التساؤل.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بثلاثة أجوبة:

الأول: أن العموم باقٍ علىٰ عمومه، إلا أنه في الآخرة، فقال: «قيل: يلعنونه في الآخرة، لقوله: ﴿ثُمَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ [العنكبوت: ٢٥]»[(٣)].

والثاني: أنه من العام المراد به الخصوص، فقال: «وقال قتادة والربيع: أراد

---

(١) البسيط (٣/ ٤٤٧).

(٢) انظر: جامع البيان (٢/ ٧٤١)، معاني القرآن (١/ ٢٣٦)، لكشاف (١/ ١٦١)، زاد المسير (١/ ١٦٧)، التفسير الكبير (٤/ ١٤٣)، أنموذج جليل (ص١٥)، الجامع للقرطبي (٢/ ٤٨٨).

(٣) رواه ابن جرير في تفسيره (٢/ ٧٤٢) عن أبي العالية.

بـ ﴿وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ ١٦١﴾ [البقرة: ١٦١]: المؤمنين[١]، وعلىٰ هذا كأنه لم يعتدّ بغيرهم، كما تقول: المؤمنون هم الناس».

والثالث: أن العموم باقٍ علىٰ عمومه، وهو واقعٌ في الدنيا، فقال: «وقال السدي: لا يتلاعن اثنان مؤمنان ولا كافران، فيقول أحدهما: لعن الله الظالم، إلا وجبت تلك اللعنة علىٰ الكافر؛ لأنه ظالم، وكل أحد من الخلق يلعنه[٢]»[٣].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

اختلفت عبارات السلف في تفسير هذه الآية علىٰ ما أورده الواحدي وقبله ابن جرير[٤] والثعلبي[٥] وغيرهم؛ وحاصل الأجوبة كالتالي:

الأول: قول أبي العالية، وهو أن الناس كلهم يلعنون الكافر يوم القيامة.

وهذا القول فيه إبقاء للعام علىٰ عمومه وللمطلق علىٰ إطلاقه، إلا أنه قيد بيوم القيامة، بدلالة آية العنكبوت: ﴿ثُمَّ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يَكۡفُرُ بَعۡضُكُم بِبَعۡضٖ وَيَلۡعَنُ بَعۡضُكُم بَعۡضٗا وَمَأۡوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن نَّٰصِرِينَ ٢٥﴾ [العنكبوت: ٢٥]، وآية هود: ﴿وَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّنِ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ يُعۡرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمۡ وَيَقُولُ ٱلۡأَشۡهَٰدُ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمۡۚ أَلَا لَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ١٨﴾ [هود: ١٨]. وآية الأعراف: ﴿كُلَّمَا دَخَلَتۡ أُمَّةٞ لَّعَنَتۡ أُخۡتَهَاۖ﴾ [الأعراف: ٣٨]، واختاره الزجاج والبغوي والقرطبي[٦].

---

(١) رواه عنهما ابن جرير (٢/ ٧٤١).

(٢) رواه عنه ابن جرير (٢/ ٧٤٢).

(٣) البسيط (٣/ ٤٤٨).

(٤) جامع البيان (٢/ ٧٤٢).

(٥) الكشف والبيان (٢/ ٣١).

(٦) انظر: معاني القرآن (١/ ٢٣٦)، معالم التنزيل (١/ ١٣١)، الجامع (٢/ ٤٨٦).

قال القرطبي: «والمراد بالآية علىٰ هذا المعنىٰ أن الناس يلعنونه يوم القيامة ليتأثر بذلك ويتضرر ويتألم قلبه، فيكون ذلك جزاء علىٰ كفره»[(١)].

الثاني: قول قتادة والسدي، وهو أن المراد بالناس: المؤمنون دون غيرهم، لأنهم هم الناس حقيقةً، وما سواهم كالأنعام بل هم أضل.

وهذا القول قدّمه الزمخشري، واختاره ابن جزي وأبو السعود وابن عاشور[(٢)].

وعلىٰ هذا: يكون العموم، من العموم المراد به الخصوص، وهذا فيه صرف للآية عن ظاهرها، فيفتقر إلىٰ دليل يرجحه.

لذا رده ابن جرير بأنه خلاف الظاهر، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما ما قاله قتادة من أنه عنىٰ به بعض الناس، فقولٌ ظاهرُ التنزيلِ بخلافه، ولا برهان علىٰ حقيقته من خبر ولا نظر. فإن كان ظن أن المعني به المؤمنون من أجل أن الكفار لا يلعنون أنفسهم ولا أولياءهم، فإن الله تعالىٰ ذكره قد أخبر أنهم يلعنونهم في الآخرة، ومعلوم منهم أنهم يلعنون الظَلَمة، وداخلٌ في الظلمة كلُ كافر»[(٣)].

والقاعدة تنص علىٰ: أنه لا يجوز العدول عن ظاهر القرآن إلا بدليل يجب الرجوع إليه[(٤)].

الثالث: قول السدي، وهو أنه: لا يتلاعن اثنان مؤمنان ولا كافران، فيقول أحدهما: لعن الله الظالم إلا وجبت تلك اللعنة علىٰ الكافر، لأنه ظالم. وهذا فيه

---

(١) الجامع (٢/ ٤٨٦).

(٢) انظر: الكشاف (١/ ١٦١)، التسهيل (١/ ٩١)، إرشاد العقل السليم (١/ ١٨٣)، التحرير والتنوير (٢/ ٧٣).

(٣) جامع البيان (٢/ ٧٤٣).

(٤) قواعد الترجيح (١/ ١٣٧)، قواعد التفسير (٢/ ٥٩٩).

إبقاء العموم علىٰ عمومه، وإجراء للظاهر علىٰ ظاهره.

وقد اختاره ابن جرير وبيّن أنه لا يُعارض قولَ أبي العالية، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأولىٰ هذه الأقوال بالصواب عندنا قول من قال: عنىٰ الله بذلك جميع الناس بمعنىٰ لعنهم إياهم بقولهم: لعن الله الظالم أو الظالمين، فإن كل أحد من بني آدم لا يمنع من قيل ذلك كائنا من كان، ومن أي أهل ملة كان، فيدخل بذلك في لعنته كل كافر كائنا من كان، وذلك بمعنىٰ ما قاله أبو العالية، لأن الله تعالىٰ ذكره أخبر عمن شهدهم يوم القيامة أنهم يلعنونهم، فقال: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمْ وَيَقُولُ ٱلْأَشْهَٰدُ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْۚ أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٨﴾﴾ [هود: ١٨]»(١).

ويشهد له: ما جاء في السنة، من حديث عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عندما علمهم النبي ﷺ التشهد، وفيه: «السلام علينا وعلىٰ عباد الله الصالحين، فإنكم إذا قلتموها أصابت كل عبد لله صالح في السماء والأرض»(٢).

ووجه الاستدلال: شمول الدعوة لعباد الله الصالحين كلهم؛ لأن لفظ: (عباد الله الصالحين) يفيد العموم: من جهة الإضافة، ومن جهة ألفاظ الجموع(٣).

قال النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله ﷺ: «فإذا قالها أصابت كل عبد لله صالح في السماء» فيه دليل علىٰ أن الألف واللام الداخلتين علىٰ الجنس تقتضي الاستغراق والعموم»(٤).

---

(١) جامع البيان (٢/ ٧٤٢).

(٢) رواه البخاري (١/ ١٦٦) رقم (٨٣١) كتاب الأذان، باب التشهد في الآخرة، ومسلم (٢/ ١٣) رقم (٤٠٢) كتاب الصلاة، باب التشهد.

(٣) انظر: العدة لأبي يعلىٰ (٢/ ٤٨٤)، روضة الناظر (٢/ ٦٦٥)، البحر المحيط للزركشي (٣/ ٨٦).

(٤) شرح النووي علىٰ مسلم (٤/ ٣٣٨).

والآية فيها قوله تعالىٰ: ﴿عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٦١﴾﴾ [البقرة: ١٦١]. فقوله: ﴿وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾: تقديرها: (ولعنة الناس أجمعين)[١]، ففيها عموم بعد عموم[٢]، لذا: فإن لعنة الناس: تَعُمُّ كل لعنةٍ صدرت من كل الناس في كل زمان، فشمل ذلك الدنيا والآخرة، وهذا من شؤم الكفر علىٰ أصحابه، نسأل الله السلامة والعافية؛ وقد قال السمرقندي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقال بعضهم: يلعنهم جميع الناس، لأن من يخالف دينهم يلعنهم في الدنيا، وأهل دينهم يلعنونهم في الآخرة»[٣].

بل ذهب السمعاني والبغوي وابن عطية[٤] إلىٰ أن العموم في (الناس) يشمل الكافر نفسه وأنه يلعن نفسه يوم القيامة، وأما في الدنيا فإنه: إن قال: لعنة الله علىٰ الكافر أو الظالم، فقد لعن نفسه.

الرابع: أن هذا من باب التغليب، فاللعنة وقعت من أكثر الناس فأُطلق عليها لعنة جميع الناس، تغليبًا لحكم الأكثر علىٰ الأقل. وهذا الجواب أورده ابن الجوزي والقرطبي[٥]. ولكن ويُعترض عليه: بما اعترض علىٰ القول الثاني.

❖ الترجيح:

مما سبق يترجح القول الأول، والثالث لأنه لا تعارض بينهما كما ذكره ابن جرير، وبهذا يزول الإشكال والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) معاني القرآن للزجاج (١/ ٢٣٦).

(٢) انظر: العدة لأبي يعلىٰ (٢/ ٤٨٤)، روضة الناظر (٢/ ٦٦٥)، البحر المحيط للزركشي (٣/ ٨٦).

(٣) تفسير السمرقندي (١/ ١٧٢).

(٤) انظر: تفسير السمعاني (١/ ١٦١)، معالم التنزيل (١/ ١٣١)، المحرر الوجيز (ص١٤٩).

(٥) انظر: زاد المسير (١/ ١٦٧)، الجامع (٢/ ٤٨٨).

الخامس والعشرون: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٧٨﴾ [البقرة: ١٧٨].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال الأزهري: **هذه الآية فيها إشكال**، وقد فسرها ابن عباس وغيرُه من المفسرين علىٰ جهة التقريب، وقدرِ أفهامِ مَنْ شاهدهم مِن أهل عصرهم؛ وأهلُ عصرنا لا يكادون يفهمون عنهم ما أومأوا إليه حتىٰ يزاد في البيان، ويوضح بعض الإيضاح، ونسأل الله التوفيق»(١).

وممن ذكر أن هذه الآية مشكلة: ابن العربي حيث قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «هذا قول **مشكل** تَبَلّدت فيه ألباب العلماء، واختلفوا في مقتضاه»(٢).

وقال ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال الأزهري: «**هذه آية مشكلة** وقد فسروها تفسيرًا قربوه علىٰ قدر أفهام أهل عصرهم»، ثم أخذ الأزهري في تفسيرها بما لم يكشف معنىٰ وما أزال إشكالًا»(٣).

❖ تحرير محل الإشكال:

فَهِم الأزهري رَحِمَهُ اللَّهُ من الآية معنىً لم يُسبق إليه - كما يقول -، وهو أن معنىٰ ﴿عُفِيَ لَهُۥ﴾: «أي: عفا الله له بالدية حين أباح له أخذها بعدما كانت محظورة علىٰ سائر الأمم، مع اختياره إياها علىٰ الدم، وقوله تعالىٰ: ﴿فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ﴾ أي:

---

(١) البسيط (٣/ ٥٣٥)، وكلام الأزهري في تهذيب اللغة (٣/ ٢٢٦) مادة: عفا.

(٢) أحكام القرآن (١/ ٦٦).

(٣) التحرير والتنوير (٢/ ١٤٠).

مطالبة للدية بمعروف، وعلىٰ القاتل أداء الدية إليه بإحسان، ثم بَيَّن ذلك فقال: ﴿ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ لكم يا أمة محمد، وفضل جعله لأولياء الدم منكم، ورحمة خصكم بها، ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ﴾ أي مَنْ سفك دمَ قاتلٍ وليِّه بعد قبوله الدية ﴿فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٧٨﴾ [البقرة: ١٧٨]؛ والمعنىٰ الواضح في قوله ﴿فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ﴾ أي من أُحل له أخذ الدية بدل أخيه المقتول، عفوًا من الله وفضلًا مع اختياره، فليطالب بالمعروف. و(من) في قوله: ﴿مِنۡ أَخِيهِ﴾ معناها البدل؛ والعرب تقول: عَرضتُ له مِن حقه ثوبًا، أي: أعطيته بدل حقه ثوبا. ومنه قول الله جل وعز: ﴿وَلَوۡ نَشَآءُ لَجَعَلۡنَا مِنكُم مَّلَٰٓئِكَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَخۡلُفُونَ ٦٠﴾ [الزخرف: ٦٠] يقول: لو نشاء لجعلنا بدلكم ملائكة في الأرض والله أعلم.

قلتُ: وما علمت أحدًا أوضح من معنىٰ هذه الآية ما أوضحتُه، فتدبره واقبله بشكر إذا بان لك صوابه»[(١)].

❖ دفع الإشكال:

استدرك الواحدي علىٰ الأزهري وتعجب منه، واختار في تفسير الآية ما عليه عامة أهل التفسير فقال: «ولقد أعجب بقوله، وزلّ فيما تكلف، وليس الأمر علىٰ ما ذكر، فإن قوله ﴿فَمَنۡ عُفِيَ﴾ عفو من ولي الدم بإباحة الله تعالىٰ ذلك، ولو كان العفو من الله تعالىٰ لتعيّنت الدية وسقط القصاص أصلًا، ولا معنىٰ لقوله: «أي: من عفا الله له بقبول الدية، أي: تفضل الله به عليه»؛ لأن هذا رُخِّص لولي الدم في العفو، وهذا التفضل من الله، هو[(٢)] العفو علىٰ القاتل لا علىٰ ولي الدم.

وقوله: «﴿مِنۡ أَخِيهِ﴾ أي: بدل أخيه المقتول» ليس بشيء؛ لأن قوله: ﴿مِنۡ

(١) تهذيب اللغة (٣/ ٢٢٦) مادة: عفا.

(٢) في المطبوع: هذا، ولا يستقيم الكلام به، ولعل الصواب المثبت.

أَخِيهِ﴾ عام في كل مقتول، ليس المراد به أخوة النسب، وعلىٰ ما ذكره يختص بالأخ من طريق النسب، والحكم في كل مقتول سواء، وليس لتخصيص الأخ فائدة، ومن تأمل هذا ظَهَرَ له فساد قوله»[(١)].

وقال قبلها: «وقوله تعالىٰ: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ معنىٰ العفو: هو ترك الواجب من أَرْشِ[(٢)] جناية، أو عقوبة ذنب، أو ما استوجبه الإنسان بما ارتكبه من جناية فصفح عنه وترك له من الواجب عليه.

وقوله تعالىٰ: ﴿مِنْ أَخِيهِ﴾ أراد: من دم أخيه، فحذف المضاف للعلم به، وأراد بالأخ: المقتول، سماه أخًا للقاتل، فدل أن أخوة الإسلام بينهما لا تنقطع، وأن القاتل لم يخرج عن الإيمان بقتله.

وفي قوله: ﴿شَيْءٌ﴾ دليل علىٰ أن بعض الأولياء إذا عَفَا سَقَطَ القود؛ لأن شيئًا من الدمِ قد بطل بعفو البعض، والله تعالىٰ قال: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾، والكنايتان في قوله: ﴿لَهُۥ﴾ و﴿أَخِيهِ﴾ ترجعان إلىٰ (مَنْ) وهو القاتل، ولا يحتاج أن يقال: أخيه المقتول؛ لأن هذا الحكم لا يثبت ولا يوجد إلا عند القتل.

هذا الذي ذكرنا من معنىٰ قوله: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ **هو الذي عليه عامة المفسرين وأهل المعاني وإن لم يبينوا هذا البيان**»[(٣)].

---

(١) البسيط (٣/ ٥٣٦).

(٢) الأرش: هو المال الواجب في الجناية علىٰ ما دون النفس، وقد يطلق علىٰ بدل النفس وهو الدية، كما يطلق علىٰ ما يأخذه المشتري من البائع إذا اطّلع علىٰ عيب في المبيع. النهاية (ص٣٣) مادة: أرش؛ الموسوعة الفقيهة الكويتية (٣/ ١٠٤) مادة: أرش.

(٣) البسيط (٣/ ٥٣٤).

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

كان منزع الأزهري في تفسير الآية لغويًا أكثر من كونه أثريًا؛ والمعاني التي ذكرها صحيحة من جهة اللغة، لكن حمل الآية عليها فيه نظر، لأن المعنىٰ لا يساعده، كما قال ابن كثير - حينما اعترض علىٰ أحد الأقوال -: «وهذا الذي قاله من جهة العربية متجه، ولكن لا يساعده المعنىٰ علىٰ ذلك»[١].

وقال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «من لم يحكم ظاهر التفسير وبادر إلىٰ استنباط المعاني بمجرد فهم العربية كثر غلطه»[٢].

وليس كل ما صح لغة جاز حمل الآية عليه[٣]، لا سيما إذا خالف تفسير السلف، فتفسيرهم حجة علىٰ من بعدهم[٤].

فالأزهري رَحِمَهُ اللَّهُ يرىٰ أن العفو في قوله تعالىٰ: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ﴾ عفو من الله تعالىٰ. وهذا صحيح بالنظر إلىٰ أن الله سبحانه هو الذي أباح العفو وشرعه، لكن المقصود هنا هو العفو الصادر من أولياء المقتول كما قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ بأنه تفسير عامة المفسرين وأهل المعاني.

كذلك (من) في قوله: ﴿مِنْ أَخِيهِ﴾ يرىٰ الأزهري أن معناها البدل، ويكون التقدير: فمن عفي له بدل أخيه المقتول، وهذا صحيح من جهة اللغة.

لكن الذي عليه تفسير السلف: أن المقصود بها: فمن عفي له من دم أخيه.

كما روىٰ ابن جرير عن ابن عباس أنه قال: «الذي يقبل الدية ذلك منه

---

(١) تفسيره (٧/ ٥٧).

(٢) الجامع (١/ ٥٩).

(٣) قواعد الترجيح (٢/ ٣٦٣).

(٤) قواعد الترجيح (١/ ٢٧١).

عفو»[١]، وروىٰ عنه أيضًا قوله: «هو العمد يرضىٰ أهلُه بالدية»[٢].

وروىٰ عن مجاهد قوله: «العفو الذي يعفو عن الدم، ويأخذ الدية»[٣]؛ وعن ابن أبي نجيح[٤]، والشعبي وقتادة، وعطاء: مثله[٥]؛ لذلك كان هذا القول هو قول عامة أهل التفسير والمعاني[٦].

قال السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأظهر الأقوال فيه: مذهب عامة الصحابة والتابعين أن من عفا عن القصاص فله أخذ الدية، فهذا يتبع بالمعروف، يعني: لا يطلب المزيد علىٰ قدر حقه، ويؤدي ذلك بالإحسان، أي: لا يماطل في الأداء»[٧].

وقال ابن الجوزي رَحِمَهُ اللَّهُ: «﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ﴾: أي من دم أخيه، أي تُرِك له القتل، ورُضي منه بالدية»[٨].

وقال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والعفو في هذ القول علىٰ بابه الذي هو الترك، والمعنىٰ أن القاتل إذا عفا عنه ولي المقتول عن دم مقتوله وأسقط القصاص

---

(١) جامع البيان (٣/ ١٠٥) وما بعدها.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) هو عبد الله بن أبي نجيح - يسار - المكي، أبو يسار الثقفي مولاهم، قال ابن حجر: (ثقة رمي بالقدر)، توفي سنة(١٣١هـ). انظر: التقريب (ص٥٥٩).

(٥) المصدر السابق.

(٦) انظر: مجاز القرآن (ص٣٨)، معاني القرآن للأخفش (١/ ١٦٨)، غريب القرآن لابن قتيبة (ص٧١)، تفسير السمرقندي (١/ ١٨١)، النكت والعيون (١/ ٢٣٠)، معالم التنزيل (١/ ١٤٦)، الكشاف (١/ ١٦٩)، تفسير ابن كثير (٢/ ٤٦)، فتح القدير (١/ ٣٢٣)، تيسير الكريم الرحمن (ص٨٢)، تفسير ابن عثيمين (تفسير الفاتحة والبقرة) (٢/ ٢٩٧).

(٧) تفسيره (١/ ١٧٣).

(٨) زاد المسير (١/ ١٨٠).

فإنه يأخذ الدية ويتبع بالمعروف ويؤدي إليه القاتل بإحسان»[١].

ويؤيده أيضًا: ما جاء في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ومن قُتل له قتيل فهو بخير النظرين: إما يُودىٰ وإما يُقاد»[٢].

وهو عند الترمذي بلفظ: «ومن قُتل له قتيل فهو بخير النظرين، إما أن يعفو، وإما أن يقتل»[٣]، فالحديث فيه نَصٌّ علىٰ أن العفو صادر من أولياء المقتول.

وقد أورد الإمام البخاري بعد هذا الحديث قولَ ابن عباس رضي الله عنهما: «كانت في بني إسرائيل قصاص ولم تكن فيهم الدية، فقال الله لهذه الأمة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨] - إلىٰ هذه الآية - ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ﴾ [البقرة: ١٧٨] قال ابن عباس: «فالعفو أن يقبل الدية في العمد» قال: ﴿فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ١٧٨]: «أن يطلب بمعروف ويؤدي بإحسان»[٤].

❖ الترجيح:

مما سبق يترجح قول عامة السلف علىٰ قول الأزهري، ويزول الإشكال الذي استشكله، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) الجامع (٣/ ٧٨).

(٢) البخاري (٩/ ٥) رقم (٦٨٨٠) كتاب الديات، باب من قُتل له قتيل، ومسلم (٤/ ١١٠) رقم (١٣٥٥) كتاب الحج، باب تحريم مكة. ومعنىٰ (يُودَىٰ): يعطىٰ الدية. انظر: النهاية لابن الأثير (ص٩٦٦) مادة: ودا؛ و(يُقاد): من القَوَد: وهو القصاص وقتل القاتل بدل القتيل. انظر: النهاية لابن الأثير (ص٧٧٦) مادة: قود.

(٣) سنن الترمذي (ص٣٣١) رقم (١٤٠٥) كتاب الديات، باب ما جاء في حكم ولي القتيل في القصاص والعفو.

(٤) البخاري (٩/ ٦) رقم (٦٨٨١) كتاب الديات، باب من قُتل له قتيل.

السادس والعشرون: المشكل في قوله تعالىٰ:
﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ١٩٩].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال عامة أهل التأويل: كانت الحُمْسُ(١) لا يَخْرجون من الحرم إلىٰ عرفات، إنما يقفون بالمزدلفة، ويقولون: نحن أهلُ الله، وقُطَّانُ حَرَمه، فلا نخرج من الحرم، ولسنا كسائر الناس، فأمرهم الله تعالىٰ أن يقفوا بعرفات كما يقف سائرُ الناس، حتىٰ تكون الإفاضة معهم منها»(٢).

ثم قال: «وعلىٰ هذا يبقىٰ إشكال في النَّظْم؛ لأن الله تعالىٰ ذَكَر الإفاضة من عرفاتٍ قبل هذا في قوله: ﴿فَإِذَآ أَفَضۡتُم مِّنۡ عَرَفَٰتٖ﴾ [البقرة: ١٩٨]، وبينًّا أن في ذكر الإفاضة منها بيانَ وجوب الوقوف، فكيف يسوغ أن يقول: ﴿فَإِذَآ أَفَضۡتُم مِّنۡ عَرَفَٰتٖ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ﴾ [البقرة: ١٩٨] ثم أفيضوا من عرفات»(٣).

---

(١) الحمس: جمع أحمس وهو الشجاع، ويقال: سنة حمساء أي: شديدة، لأن الحاء والميم والسين أصل واحد يدل علىٰ الشدة؛ والحمس: قريش؛ وأحماس العرب: أمهاتُهم من قريش، أو الحمس: قريش ومن ولدت قريش، وكذلك خزاعة وبنو كنانة وجديلة قيس، وهم فهْم وعدوان ابنا عمرو بن قيس عيلان، وبنو عامر بن صعصعة. وصار بنو عامر من الحمس وليسوا من ساكني الحرم لأن أمهم قرشية.
وسموا حمسًا لأنهم تحمسوا في دينهم أي تشددوا؛ وكانوا سكان الحرم ولا يخرجون منه أيام الموسم إلىٰ عرفات، وإنما يقفون بالمزدلفة. انظر: تهذيب اللغة (٤/ ٣٥٤) مادة: حمس، مقاييس اللغة (٢/ ١٠٤) مادة: حمس، جامع البيان لابن جرير (٣/ ٥٢٦، ٥٢٩)، جمهرة أنساب العرب لابن حزم (ص٤٨٦).

(٢) البسيط (٤/ ٥٣).

(٣) البسيط (٤/ ٥٤).

وممن أورد هذا الإشكال: ابن جرير والسمعاني والثعلبي والبغوي والزمخشري وابن الجوزي والفخر الرازي وابن تيمية وابن عثيمين وغيرهم[١].

❖ **تحرير محل الإشكال:**

محل الإشكال هو ورود (ثم)، وهو في الأصل حرفُ عطفٍ يقتضي التشريك في الحكم والترتيب والتراخي[٢]، والله تعالىٰ قد أمر بالإفاضة من عرفات، ثم أمر بذكره عند المشعر، ثم أمر بالإفاضة مرة أخرىٰ؛ حيث قال: ﴿فَإِذَآ أَفَضۡتُم مِّنۡ عَرَفَٰتٖ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلۡمَشۡعَرِ ٱلۡحَرَامِۖ﴾ [البقرة: ١٩٨]، ثم قال بعدها: ﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنۡ حَيۡثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ١٩٩]. فعلىٰ القول بأن هذه الإفاضة هي الإفاضة من عرفات، يحصل الإشكال، لأنها صُدرت بـ(ثم)، فيقال: كيف يأمر الله تعالىٰ بالإفاضة من عرفات بعد ذكره عند المشعر الحرام، ومعلوم أن الإفاضة من عرفات سابقة له؟[٣].

❖ **دفع الإشكال:**

أجاب الواحدي بقوله: «ووجه هذا: أن في الكلام تقديمًا وتأخيرًا، تقديره: فمن فرض فيهن الحج فلا رَفَثَ ولا فسوق ولا جدال في الحج، ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس، فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله.

وقال بعضهم: المراد بالإفاضة في هذه الآية: الدَّفْعُ من مزدلفةَ إلىٰ مِنَىٰ،

---

(١) انظر: جامع البيان (٣/ ٥٣١)، تفسير السمعاني (١/ ٢٠٢)، الكشف والبيان (٢/ ١١٣)، معالم التنزيل (١/ ١٨٦)، الكشاف (١/ ١٨٩)، زاد المسير (١/ ٢١٤)، التفسير الكبير (٥/ ٣٣١)، شرح العمدة (٣/ ٥٧٣)، تفسير ابن عثيمين (تفسير الفاتحة والبقرة) (٢/ ٤٢٨).

(٢) انظر: حروف المعاني للزجاجي (ص١٦)، حاشية الدسوقي علىٰ مغني اللبيب (١/ ٣١٧).

(٣) انظر: جامع البيان (٣/ ٥٣١).

وأراد بالناس: الحُمْس، فإنهم كانوا يفيضون من المزدلفة إلىٰ منىٰ ولا يفيضون من عرفات. والله تعالىٰ ذكر أولًا الإفاضة من عرفات إلىٰ المزدلفة، ثم أمر بالإِفَاضَة من المزدلفة إلىٰ منىٰ»[1].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

اُختلف في قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ [البقرة: ١٩٩].

فقيل: إن المأمورين هم الحمس: قريش ومن ولدته قريش، أمروا أن يفيضوا من حيث أفاض سائر الناس، حيث كانوا لا يفيضون من عرفات إلىٰ مزدلفة، إنما يبقون في الحرم ولا يخرجون منه، وهو المروي عن عائشة وابن عباس وعطاء ومجاهد وغيرهم[2].

ففي الصحيحين عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قال: «كانت قريش ومن دان دينها يقفون بالمزدلفة، وكانوا يسمون الحمس، وكان سائر العرب يقفون بعرفات، فلما جاء الإسلام أمر الله نبيه ﷺ أن يأتي عرفات، ثم يقف بها، ثم يفيض منها، فذلك قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ [البقرة: ١٩٩]»[3].

وقيل: إن المأمورين هم المسلمون جميعًا، أمروا أن يفيضوا من حيث أفاض إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وهو المروي عن الضحاك[4].

---

(١) البسيط (٤/ ٥٤).

(٢) أثر عائشة في الصحيحين كما سيأتي، وبقية الآثار رواها ابن جرير في جامع البيان (٣/ ٥٢٥ - ٥٣٠).

(٣) البخاري (٦/ ٢٧) رقم (٤٥٢٠) كتاب التفسير، باب ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾، ومسلم (٤/ ٤٣) رقم (١٢١٩) كتاب الحج، باب في الوقوف وقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾.

(٤) رواه عنه ابن جرير (٣/ ٥٣٠).

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والذي نراه صوابا من تأويل هذه الآية، أنه عنىٰ بهذه الآية قريشًا ومن كان متحمسًا معها من سائر العرب لإجماع الحجة من أهل التأويل علىٰ أن ذلك تأويله»(١).

والقاعدة أن قول الصحابي مقدم علىٰ غيره في التفسير(٢)، وقول جمهور السلف مقدم علىٰ غيرهم(٣)، كما أن سبب النزول إذا صح عن صحابي فهو مرجح لما وافقه(٤).

وبناءً على قول الجمهور - بأن المأمورين هم قريش وأمروا أن يفيضوا من عرفات إلى مزدلفة - حصل الإشكال، فأجاب العلماء عنه بما يلي:

أولًا: أن في الكلام تقديمًا وتأخيرًا، وهو جواب الواحدي الأول كما تقدم.

فيكون التقدير: فمن فرض فيهن الحج فلا رَفَثَ ولا فسوق ولا جدال في الحج، ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس، فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله؛ وقد قال به ابن جرير والسمعاني والبغوي وابن الجوزي(٥).

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هو من المقدم الذي معناه التأخير، والمؤخر الذي معناه التقديم، علىٰ نحو ما تقدم بياننا في مثله»(٦).

---

(١) جامع البيان (٣/ ٥٣٠).

(٢) انظر: قواعد التفسير د. خالد السبت (١/ ١٨٦).

(٣) انظر: قواعد الترجيح (١/ ٢٨٨).

(٤) انظر: قواعد الترجيح (١/ ٢٤١).

(٥) انظر: جامع البيان (٣/ ٥٣٠)، تفسير السمعاني (١/ ٢٠٢)، معالم التنزيل (١/ ١٨٦)، زاد المسير (١/ ٢١٤)، زاد المسير (١/ ٢١٤).

(٦) جامع البيان (٣/ ٥٣٠).

وقال ابن الجوزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والإفاضة هاهنا علىٰ ما يقتضيه ظاهر اللفظ: هي الإفاضة من المزدلفة إلىٰ منىٰ صبيحة النحر، إلا أن جمهور المفسرين علىٰ أنها الإفاضة من عرفات، فظاهر الكلام لا يقتضي ذلك، كيف يقال: فَإِذا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفاتٍ فَاذْكُرُوا اللهَ، ثم أفيضوا من عرفات؟! غير أني أقول: وجه الكلام علىٰ ما قال أهل التفسير: أن فيه تقديمًا وتأخيرًا، تقديره: ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس، فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله»(١).

ومن شأن العرب في استعمالاتها لـ(ثم) ما قاله الفراء رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو أن «العرب إِذَا أخبرت عن رجل بفعلين رَدّوا الآخر بِـ(ثُمَّ) إذا كان هو الآخر في المعنىٰ. وربما جعلوا (ثُمَّ) فيما معناهُ التقديم ويَجعلونَ (ثُمَّ) من خبر المتكلم، من ذلك أن تقول: قد بلغني ما صنعت يومك هذا، ثم ما صنعت أمس أعجب. فهذا نسق من خبر المتكلم»(٢).

وقد اعترض عليه أبو حيان رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: «التقديم والتأخير هو مما يختص بالضرورة، وننزه القرآن عن حمله عليه، وقد أمكن ذلك بجعل: (ثم) للترتيب في الذكر لا في الفعل الواقع بالنسبة للزمان، أو بجعل الإفاضة المأمور بها هنا غير الإفاضة المشروط بها، وتكون هذه الإفاضة من جمع إلىٰ منىٰ»(٣).

ثانيًا: أن (ثم) بمعنىٰ (الواو)، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البلد: ١٧].

---

(١) زاد المسير (١/ ٢١٤).

(٢) معاني القرآن (٢/ ٤١٥).

(٣) البحر المحيط (٣/ ٥٢٣).

وقد ذكره السمعاني ومكي والبغوي[1] وغيرهم؛ وقال الثعلبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «هذا القول أشبه بظاهر القرآن، لأن الإفاضة من عرفات قبل الإفاضة من جمع بلا شك»[2].

وقال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «و(ثم) ليست في هذه الآية للترتيب، إنما هي لعطف جملة كلام علىٰ جملة هي منها منقطعة»[3].

وإتيان (ثم) بمعنىٰ (الواو): ذهب إليه الفراء والأخفش وقطرب، ومن ذلك عندهم قوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الزمر: ٦]، ومعلوم أن هذا الجعل كان قبل خلقنا[4].

ثالثًا: أنه يجوز ابتداء الكلام بـ (ثم)[5]، وتفيد الترتيب الذكري الخبري، لا الترتيب الحكمي ولا الزمني، كما تفيد التأكيد أيضًا.

والابتداء بـ(ثم) من أساليب العرب كما قال الفراء رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد تستأنف العرب بـ(ثم) والفعل الذي بعدها قد مضىٰ قبل الفعل الأول؛ من ذلك أن تقول للرجل: قد أعطيتك ألفًا ثم أعطيتك قبل ذلك مالًا؛ فتكون (ثم) عطفًا علىٰ خبر المخبر، كأنه قال: أخبرك أني زرتك اليوم، ثم أخبرك أني زرتك أمس»[6].

قال الماتريدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «أَمَرَ بالإفاضة بحرف (ثم) بعد ذكر المزدلفة والإفاضة

---

(١) انظر: تفسير السمعاني (١/ ٢٠٢)، الهداية الىٰ بلوغ النهاية (١/ ٦٦٨)، معالم التنزيل (١/ ١٨٦).

(٢) الكشف والبيان (٢/ ١١٣).

(٣) المحرر الوجيز (ص١٧٩)، وقال به القرطبي في الجامع (٣/ ٣٥٠).

(٤) قاله المرادي في الجنىٰ الداني (ص٤٢٧)، وانظر: رصف المباني للمالقي (ص١٧٤).

(٥) انظر: رصف المباني (ص١٧٥).

(٦) معاني القرآن (١/ ٣٩٦).

من عرفات بتقديم المزدلفة، فَبَانَ أن حرف «ثم» مما قد يبتدأ به أيضًا»(١).

وقال مكي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وتقدير ﴿ ثُمَّ أَفِيضُواْ ﴾: ثم أمرهم بذلك على معنىٰ **التأكيد** لما أمر الله به أوّلًا، لأنه تعالىٰ قد ذكر المشعر والإفاضة من عرفات قبل ذلك ثم قال: ﴿ ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ ﴾ [البقرة: ١٩٩]، فإن كان عرفات فليست الإفاضة من عرفات بعد الذكر في المشعر الحرام، **فالمعنىٰ هو التأكيد** لا أنه اتباع حكم لحكم تقدم»(٢).

وقال الزمخشري رَحِمَهُ اللَّهُ: «﴿ ثُمَّ أَفِيضُواْ ﴾ ثم لتكن إفاضتكم ﴿مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ ﴾ ولا تكن من المزدلفة... ثم قال: فإن قلت: فكيف موقع ثم؟ قلت: نحو موقعها في قولك: أحسن إلىٰ الناس ثم لا تحسن إلىٰ غير كريم، تأتىٰ بـ(ثم) لتفاوت ما بين الإحسان إلىٰ الكريم، والإحسان إلىٰ غيره، وبعد ما بينهما؛ فكذلك حين أمرهم بالذكر عند الإفاضة من عرفات قال: ثم أفيضوا لتفاوت ما بين الإفاضتين، وأن إحداهما صواب والثانية خطأ»(٣).

وقد ذكر ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ أربعة أجوبة: الأول والثاني منها كالجواب الأول والثاني اللذين سبق ذكرهما، ثم قال في الثالث:

«الثالث: أن معناه: ثم ذكرنا لكم أفيضوا من حيث أفاض الناس، فيرجع التعقيب إلىٰ **ذكر وجود الشيء لا إلىٰ نفس وجوده**، كقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِيٓ أَحْسَنَ ﴾ [الأنعام: ١٥٤]. المعنىٰ: ثم أخبرناكم آتينا

(١) تأويلات أهل السنة (٢/ ٩٦).

(٢) الهداية الىٰ بلوغ النهاية (١/ ٦٦٧).

(٣) الكشاف (١/ ١٨٩).

موسىٰ الكتاب؛ فيكون التعقيب في الإخبار لا في الإيتاء»[١]. وسيأتي جوابه الرابع.

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «قد قيل: إنه لترتيب الأخبار، ومعناه أن الله يأمركم إذا أفضتم من عرفات أن تذكروه عند المشعر الحرام، ثم يأمركم أن تفيضوا من حيث أفاض الناس، وترتيب الأمر لا يقتضي ترتيب الفعل المأمور به، وإنما أمر بهذا بعد هذا، لأن الأول أمر لجميع الحجيج، والثاني: أمر للحمس خاصة»[٢].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «(ثم) ههنا لعطف خبر علىٰ خبر، وترتيبه عليه»[٣].

وتقدم قول أبي حيان أن الجواب بجعل: (ثم) للترتيب في الذكر لا في الفعل الواقع بالنسبة للزمان[٤].

وذكر البقاعي رَحِمَهُ اللَّهُ أن الخطاب أتىٰ بـ(ثم) التي تفيد المهلة والتراخي لطول تلبسهم بالضلال بمخالفة إفاضة الناس، ثم نقل عن الحرالي[٥] قوله: «لما كان للخطاب ترتيب للأهم فالأهم، كما كان للكيان ترتيب للأسبق فالأسبق =كان حرف المهلة الذي هو (ثم) يقع تارة لترتيب الكيان، وتارة لترتيب الإخبار،

---

(١) أحكام القرآن (١/ ١٣٩).

(٢) شرح العمدة (٣/ ٥٧٣)، وقال به الشنقيطي في أضواء البيان (١/ ١٦٦).

(٣) تفسير القرآن العظيم (٢/ ١١٩).

(٤) البحر المحيط (٣/ ٥٢٣)، وقال المرادي: «قال بعضهم: وقد ترد لترتيب الذكر، وهو معنىٰ قول غيره: ترتيب الأخبار». الجنىٰ الداني (ص٤٢٩).

(٥) هو علي بن أحمد بن الحسن الحرالّي التجيبي، أبو الحسن، مفسر، من علماء المغرب، ولد في مراكش، قال الذهبي: «له «تفسير» فيه أشياء عجيبة الأسلوب، ولم أتحقق بعد ما كان ينطوي عليه من العقد... وكان شيخنا ابن تيمية وغيره يحط علىٰ كلامه ويقول: تصوفه علىٰ طريقة الفلاسفة»، وقال أيضًا: «وعمل تفسيرًا عجيبا ملأه باحتمالات لا يحتمله الخطاب العربي أصلا». توفي سنة (٦٣٧ أو ٦٣٨هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (٢٣/ ٤٧)، تاريخ الإسلام (١٤/ ٢٤٥).

فيقول القائل مثلًا: امش إلىٰ حاجة كذا - تقديمًا في الخبر الأهم - ثم ليكن خروجك من موضع كذا، فيكون السابق في الكيان متأخرًا بالمهلة في الإخبار»[١].

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأجيب عن هذا الإشكال أن الترتيب ذكري، لا ترتيب حكمي، بمعنىٰ أن الله تعالىٰ لما ذكر إفاضتهم من عرفات أكد هذا بقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا۟ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾ دون أن يكون المراد الترتيب الحكمي»[٢].

أما على قول الضحاك من أن المراد الإفاضة من مزدلفة إلى منى:

تكون (ثم) علىٰ بابها، وينتفي الإشكال، واختاره الفخر الرازي[٣]، وابن العربي، وأورده احتمالًا: ابنُ عطية، وابن عثيمين، وها هي أقوالهم:

قال ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ: «الرابع: - وهو التحقيق - أن المعنىٰ فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام: يا معشر من حل بالمشعر الحرام أفيضوا من حيث أفاض الناس. وأخر الله تعالىٰ الخطاب إلىٰ المشعر الحرام ليعم من وقف بعرفة ومن لم يقف حتىٰ يمتثله مع من وقف»[٤].

وقال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «ويحتمل أن تكون إفاضة أخرىٰ وهي التي من المزدلفة فتجيء (ثم) علىٰ هذا الاحتمال علىٰ بابها»[٥].

---

(١) نظم الدرر (١/ ٣٧٨).

(٢) تفسير القرآن الكريم (تفسير الفاتحة والبقرة) (٢/ ٤٢٨).

(٣) التفسير الكبير (٥/ ٣٣١).

(٤) أحكام القرآن (١/ ١٣٩).

(٥) المحرر الوجيز (ص١٧٩).

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويحتمل أن يكون قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾ أي: أفيضوا من المشعر الحرام من حيث أفاض الناس؛ فيكون المراد بالإفاضة هنا الإفاضة من مزدلفة؛ وعلىٰ هذا الاحتمال لا يبقىٰ في الآية إشكال»[1].

وهذا القول مال إليه ابن جرير إلا أنه لم يقل به بسبب إجماع الحجة من أهل التأويل علىٰ القول الأول كما ذكر.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولولا إجماع من وصفت إجماعه علىٰ أن ذلك تأويله لقلت: أولىٰ التأويلين بتأويل الآية ما قاله الضحاك من أن الله عنىٰ بقوله: ﴿مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾ من حيث أفاض إبراهيم؛ لأن الإفاضة من عرفات لا شك أنها قبل الإفاضة من جمع»[2].

❖ **الترجيح:**

مما سبق: يترجح قول جمهور الصحابة والتابعين علىٰ قول الضحاك، ويزول الإشكال بناء علىٰ القول به بالأجوبة السابقة، وإن كان أقواها الثالث، لأن فيه إبقاء للنظم علىٰ ما هو عليه، كما أن (ثم) تبقىٰ علىٰ بابها، وتفيد التأكيد، واستعمالها علىٰ هذا النحو من الأساليب العربية الصحيحة، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) تفسير القرآن الكريم (تفسير الفاتحة والبقرة) (٢/ ٤٢٨).

(٢) جامع البيان (٣/ ٥٣٠).

السابع والعشرون: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿۞ وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ ۚ فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ لِمَنِ اتَّقَىٰ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٢٠٣﴾﴾ [البقرة: ٢٠٣].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: إنما يخاف الإثمَ المتعجلُ، فما بال المتأخر أُلحق به، والذي أتىٰ أفضل؟»[(١)]؛ وممن أورد هذا الإشكال: السمعاني، والزمخشري، وابن الجوزي، والفخر الرازي، وزكريا الأنصاري[(٢)].

❖ تحرير محل الإشكال:

معلومٌ أن المتأخر يأتي بمزيد من الطاعات؛ فأشكل اقترانه بالمتعجل في نفي الإثم عنه؛ مع أنه قد فعل الأفضل؛ فوقع التساؤل: لـمَ لـمْ يعقب ذكرَه ذكرُ فضله علىٰ المتعجل؟ كأن يقال: ومن تأخر فهو خير له؛ أو نحو ذلك؛ كما قال سبحانه: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ ۚ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٤]؟ وغيرها من الآيات التي يذكر ﷻ فيها التخيير، ويعقبه بالإشارة إلىٰ العمل الأفضل.

قال السمعاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فكيف نفىٰ الحرج عنه وهو بمحل استحقاق الثواب لا بمحل الحرج؟»[(٣)].

---

(١) البسيط (٤/ ٧١).

(٢) انظر: تفسير السمعاني (١/ ٢٠٦)، الكشاف (١/ ١٩١)، زاد المسير (١/ ٢١٨)، التفسير الكبير (٥/ ٣٤٢)، فتح الرحمن (ص١٨٠).

(٣) تفسيره (١/ ٢٠٦).

❖ **دفع الإشكال:**

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بأربعة أجوبة[١]:

الأول: أن معناه فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه، ومن تأخر فهو مبرور مأجور، فقوله: ﴿فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِ﴾ [البقرة: ٢٠٣] لتوافق اللفظةُ الأولىٰ: اللفظةَ الثانية، كما في قوله: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشورىٰ: ٤٠].

الثاني: أن معناه: نفي الإثم عمن أخذ بالرخصة أو تركها، فلا إثم علىٰ المتعجل الآخذ بالرخصة، ولا علىٰ المتأخر التارك لها.

الثالث: أن معناه: لا إثم عليهما من آثامهما التي كانت عليهما قبل الحج. كما جاء في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه»[٢].

الرابع: أن المراد بوضع الإثم عن المتعجل دون المتأخر، ولكن ذُكرا معًا والمراد أحدهما، كقوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦۗ﴾ [البقرة: ٢٢٩] والمراد: الزوج دون الزوجة؛ وقوله: ﴿نَسِيَا حُوتَهُمَا﴾ [الكهف: ٦١]، نسب النسيان إليهما، والناسي أحدهما.

- **أقوال العلماء في الآية دراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أورد ابن جرير وغيره اختلاف السلف في معنىٰ الآية علىٰ ما يلي:

الأول: أن معناها: لا حرج علىٰ من تعجل، ولا حرج علىٰ من تأخر[٣]،

---

(١) البسيط (٤/ ٧١)، وقد أوردها ابن الجوزي كذلك في زاد المسير (١/ ٢١٨).

(٢) البخاري (٣/ ١١) رقم (١٨٢٠) كتاب الحج، باب قول الله: ﴿وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّۗ﴾، ومسلم (٤/ ١٠٧) رقم (١٣٥٠) كتاب الحج، باب: في فضل الحج والعمرة.

(٣) جامع البيان (٣/ ٥٥٧)، الكشف والبيان (٢/ ١١٨)، النكت والعيون (١/ ٢٦٢)، معالم التنزيل

فالمراد: بيان الرخصة في كلا الأمرين، وبه أجاب الواحدي في جوابه الثاني.

وهو: مروي ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم وعطاء والحسن وعكرمة ومجاهد والسدي وقتادة وإبراهيم النخعي رحمهم الله[1].

قال عطاء رحمه الله: «لا إثم عليه في تعجيله، ولا إثم عليه تأخيره»[2].

وقال قتادة رحمه الله: «رخص الله في أن ينفروا في يومين منها إن شاؤوا، ومن تأخر فلا إثم عليه»[3].

وأورده الماتريدي احتمالًا واستحسنه السمعاني، واختاره السمرقندي ومكي والبغوي والزمخشري والبيضاوي وأبو حيان وأبو السعود والشوكاني والسعدي وابن عاشور وابن عثيمين[4].

قال الجصاص رحمه الله: «قيل فيه وجهان:

أحدهما: فلا إثم عليه لتكفير سيئاته وذنوبه بالحج المبرور.

والوجه الثاني: أنه لا مأثم عليه في التعجيل... لأنه مباح له التأخير»[5].

= (١/ ١٩٠)، المحرر الوجيز (ص١٨١).

(١) روىٰ أقوالهم ابن جرير في جامع البيان (٣/ ٥٥٧-٥٦٠).

(٢) رواه ابن جرير في جامع البيان (٣/ ٥٥٧).

(٣) رواه عبد الرزاق في تفسيره (١/ ٣٢٨) ومن طريقه ابن جرير في جامع البيان (٣/ ٥٥٨).

(٤) انظر: تأويلات أهل السنة (٢/ ٩٩)، تفسير السمعاني (١/ ٢٠٧)، تفسير السمرقندي (١/ ١٩٥)، الهداية الىٰ بلوغ النهاية (١/ ٦٧٣)، معالم التنزيل (١/ ١٩٠)، الكشاف (١/ ١٩١)، أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب)، (١/ ٢٩٣)، البحر المحيط (٤/ ١٧)، إرشاد العقل السليم (١/ ٢١٠)، فتح القدير (١/ ٣٦٧)، تيسير الكريم الرحمن (ص٩٣)، التحرير والتنوير (٢/ ٢٦٣)، تفسير القرآن الكريم (تفسير الفاتحة والبقرة) (٢/ ٤٤٠).

(٥) أحكام القرآن (١/ ٣٩٦).

وقال مكي رَحِمَهُ اللَّهُ: «أرخص الله تعالىٰ أن ينفر الناس اليوم الثاني من الأيام المعدودات، وأعلمهم أن من تأخر إلىٰ اليوم الثالث أنه لا إثم عليه، أي لا حرج ولا ضيق في تركه الرخصة، ومن تعجّل فلا إثم عليه في تركه الاتمام إلىٰ اليوم الثالث»[1].

قال السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «وفيه قول رابع حسن معناه: من ترخص فلا إثم عليه بالترخص، ومن تأخر فلا إثم عليه بترك الترخص»[2].

واعترض عليه ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «لا معنىٰ لقول من تأول قوله: ﴿فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِ﴾ فلا حرج عليه في نفره في اليوم الثاني، ولا حرج عليه في مقامه إلىٰ اليوم الثالث؛ لأن الحرج إنما يوضع عن العامل فيما كان عليه ترك عمله فيرخص له في عمله بوضع الحرج عنه في عمله، أو فيما كان عليه عمله، فيرخص له في تركه بوضع الحرج عنه في تركه»[3].

ويجاب عنه بأن نفي الحرج والإثم والجُناح ليس خاصًا بما ذكره رَحِمَهُ اللَّهُ، فهو من الألفاظ الدالة علىٰ الإباحة والتخيير[4]، والتخيير يقع في الشرع بين الأعمال الصالحة، كما قال الزمخشري رَحِمَهُ اللَّهُ: «يجوز أن يقع التخيير بين الفاضل والأفضل كما خير المسافر بين الصوم والإفطار»[5].

كما أنه من الألفاظ الدالة علىٰ الرخصة، والرخصة واقعة هنا من جهتين:

الأولىٰ: من جهة التوسيع علىٰ العباد.

---

(١) الهداية الىٰ بلوغ النهاية (١/ ٦٧٣).

(٢) تفسيره (١/ ٢٠٧).

(٣) جامع البيان (٣/ ٥٦٧).

(٤) انظر: روضة الناظر (١/ ١٩٥)، البحر المحيط للزركشي (١/ ٢٧٧)، بدائع الفوائد لابن القيم (٤/ ٦).

(٥) الكشاف (١/ ١٩١).

الثانية: من جهة إسقاط الإثم عمن فعل أو ترك.

قال الفخر الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «لَـمّا أذن في التعجل على سبيل الرخصة احتمل أن يخطر ببال قوم أن من لم يجر على موجب هذه الرخصة فإنه يأثم... فلما كان هذا الاحتمال قائما، لا جرم أزال الله تعالى هذه الشبهة وبين أنه لا إثم في الأمرين، فإن شاء استعجل وجرى على موجب الرخصة، وإن شاء لم يستعجل ولم يجر على موجب الرخصة، ولا إثم عليه في الأمرين جميعا»(١).

فإذا تقرر هذا: فلا ما نع من أن يراد بالآية: الرخصة، ولا إشكال في التعبير عنها بنفي الإثم، كما أنه لا إشكال في وقوع التخيير بين الفاضل والأفضل.

وأما ما دلَّ عليه **الحديث**: فهذا باب آخر، لأنه واردٌ لبيان **فضل الحج**؛ والآية واردة لبيان **جواز الترخص**، ولا تعارض بين هذا وهذا.

ومما يدل على هذا: أن ابن عباس وابن عمر ومجاهد(٢) روي عنهم أن معنى الآية هو بيان الرخصة، وقد روي عنهم أيضًا أن الآية دالة على مغفرة الذنوب عن المتعجل والمتأخر.

وكذلك يدل على صحة هذا القول: ما جاء في الحديث أن ناسًا من أهل نجد أتوا رسول الله ﷺ وهو بعرفة فسألوه، فأمر مناديا، فنادى: «الحج عرفة، من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج، أيام منى ثلاثة، فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه، ومن تأخر فلا إثم عليه»(٣)؛ وهذا نص واضح في الرخصة والتخيير.

---

(١) التفسير الكبير (٥/ ٣٤٢)، وانظر: نظم الدرر (١/ ٣٨٣)، وإرشاد العقل السليم (١/ ٢١٠).

(٢) رواه عنهم ابن جرير في جامع البيان (٣/ ٥٥٧) (٣/ ٥٦٠).

(٣) رواه أحمد في مسنده (٣١/ ٦٣) رقم (١٨٧٧٣)، وأبو داود (ص٣٣٩) رقم (١٩٤٩) كتاب المناسك، باب من لم يدرك عرفة، والترمذي (ص٢١٥) رقم (٨٨٩) كتاب الحج، باب ما جاء =

وقد ذكر الزمخشري وابن عطية أن العرب كان منهم من يذم المتعجل، ومنهم من يذم المتأخر فورد القرآن بنفي المأثم والحرج عنهما جميعًا[(١)].

الثاني: أن معنىٰ قوله: ﴿وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ﴾ أي: أنه مغفور له[(٢)]. وهذا جواب الواحدي الثالث.

وهذا: مروي عن ابن مسعود وابن عباس وابن عمر ومجاهد[(٣)]؛ ويدل عليه: حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ السابق؛ واختاره الأخفش وابن جرير والسمعاني[(٤)].

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأولىٰ هذه الأقوال بالصحة قول من قال: تأويل ذلك: **فمن تعجل في يومين من أيام منىٰ الثلاثة فنفر في اليوم الثاني فلا إثم عليه، لحط الله ذنوبه، إن كان قد اتقىٰ الله في حجه فاجتنب فيه ما أمره الله باجتنابه وفعل فيه ما أمره الله بفعله وأطاعه بأدائه علىٰ ما كلفه من حدوده. ومن تأخر إلىٰ اليوم الثالث منهن فلم ينفر إلىٰ النفر الثاني حتىٰ نفر من غد النفر الأول، فلا إثم عليه لتكفير الله له ما سلف من آثامه وأجرامه، إن كان اتقىٰ الله في حجه بأدائه بحدوده**»[(٥)].

= فيمن أدرك الإمام بجمع، والنسائي (ص٤٧٠) رقم (٣٠٤٤) كتاب المناسك، باب فيمن لم يدرك الصبح مع الإمام بالمزدلفة، وابن ماجه (ص٥١٠) رقم (٣٠١٥) كتاب المناسك، باب من أتىٰ عرفة قبل الفجر؛ والحديث صححه الترمذي ونقل عن سفيان بن عيينة أنه قال: «هذا أجود حديث رواه سفيان الثوري» وعن وكيع أنه قال: «هذا الحديث أم المناسك»، كما صححه الألباني في «صحيح السنن».

(١) انظر: الكشاف (١/ ١٩١)، المحرر الوجيز (ص١٨١).

(٢) جامع البيان (٣/ ٥٦٠)، الكشف والبيان (٢/ ١١٨)، النكت والعيون (١/ ٢٦٢)، تفسير السمعاني (١/ ٢٠٦)، معالم التنزيل (١/ ١٩٠) المحرر الوجيز (ص١٨١).

(٣) رواه عنهم ابن جرير في جامع البيان (٣/ ٥٦٠).

(٤) انظر: معاني القرآن (١/ ١٧٨)، جامع البيان (٣/ ٥٦٥)، تفسير السمعاني (١/ ٢٠٦).

(٥) جامع البيان (٣/ ٥٦٥).

ووجّه الفخر الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ هذا القول بقوله: «هذا الكلام إنما ذكر مبالغةً في بيان أن الحج سبب لزوال الذنوب وتكفير الآثام؛ وهذا مثل أن الإنسان إذا تناول الترياق[(١)]، فالطبيب يقول له: الآن إن تناولت السم فلا ضرر، وإن لم تتناول فلا ضرر، مقصوده من هذا بيان أن الترياق دواء كامل في دفع المضار، لا بيان أن تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرىً واحد، فكذا هاهنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة في كون الحج مكفرًا لكل الذنوب، لا بيان أن التعجل وتركه سيان»[(٢)].

الثالث: أن معناه: لا إثم عليه فيما بينه وبين السنة التي بعدها[(٣)]؛ وهذا: مروي عن مجاهد[(٤)].

وردّه ابن جرير بقوله: «وأما الذي تأول ذلك أنه بمعنىٰ: لا إثم عليه إلىٰ عام قابل: فلا وجه لتحديد ذلك بوقت، وإسقاطه الإثم عن الحاج سنة مستقبلة دون آثامه السالفة، لأن الله جل ثناؤه لم يحصر ذلك علىٰ نفي إثم وقت مستقبل بظاهر التنزيل، ولا علىٰ لسان الرسول عليه الصلاة والسلام»[(٥)].

الرابع: أن معناه: لا إثم عليه فيما بقي من عمره[(٦)]؛ وهو مروي عن أبي العالية وإبراهيم النخعي[(٧)].

---

(١) الترياق: ما يستعمل لدفع السم من الأدوية والمعاجين، ويقال: درياق، بالدال أيضًا. انظر: لسان العرب (١١/ ٣١٥) مادة: ترق.

(٢) التفسير الكبير (٥/ ٣٤٢).

(٣) جامع البيان (٣/ ٥٦٣)، الكشف والبيان (٢/ ١١٨)، المحرر الوجيز (ص١٨١).

(٤) جامع البيان (٣/ ٥٦٣).

(٥) جامع البيان (٣/ ٥٦٩).

(٦) جامع البيان (٣/ ٥٦٣)، النكت والعيون (١/ ٢٦٢)، المحرر الوجيز (ص١٨١).

(٧) جامع البيان (٣/ ٥.

الخامس: أن معناه: لا إثم عليه إن اتقىٰ قتلَ الصيد[1]؛ وهذا مروي عن ابن عباس[2]، واختاره الفراء والسمرقندي والماتريدي[3].

ومتعلقه بالفعل (اتقىٰ)، فليس فيه جواب عن إشكال الواحدي.

وقد رده ابن جرير كذلك، وسبق في كلامه أن معنىٰ الفعل (اتقىٰ) أي: اتقىٰ الله في حجه فاجتنب فيه ما أمره الله باجتنابه وفعل فيه ما أمره الله بفعله.

السادس: أن معناه: لا إثم علىٰ المتعجل، أما من تأخر فحجه مبرور، وإنما قال: فلا إثم عليه، لتوافق اللفظة الأولىٰ الثانية؛ وهذا جواب الواحدي الأول، وأورده ابن الجوزي[4] وأبو حيان[5].

السابع: أن معناه لا إثم علىٰ المتعجل دون المتأخر، وقد ذُكرا معًا، والمراد أحدهما. وهذا جواب الواحدي الرابع. وأورده السمين[6].

وهذا يُعترض عليه: بأنه صرف للفظ عن ظاهره بلا قرينة تدل عليه؛ والآية مختلفة عما أورده الواحدي من آيات كقوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقوله ﴿نَسِيَا حُوتَهُمَا﴾ [الكهف: ٦١]، لأن الحكم في هاتين الآيتين أتىٰ بعد ذكر الاثنين فناسب عود الضمير عليهما، بخلاف هذه الآية، فقد ذُكر فيها حكمُ المتعجل، ثم ذُكر فيها حكم المتأخر، فأُفرد حكمُ كلِّ واحد منهما بالذكر، وهذا يفيد التأكيد علىٰ أنه ثابت لهما جميعًا، وينفي إرادة أحدهما بالحكم دون الآخر.

---

(١) جامع البيان (٣/ ٥٦٤)، الكشف والبيان (٢/ ١١٨)، النكت والعيون (١/ ٢٦٢)، المحرر الوجيز (ص١٨١).

(٢) جامع البيان (٣/ ٥٦٥).

(٣) انظر: معاني القرآن (١/ ١٢٣)، تفسير السمرقندي (١/ ١٩٥)، تأويلات أهل السنة (٢/ ٩٩).

(٤) زاد المسير (١/ ٢١٨).

(٥) البحر المحيط (٤/ ١٨).

(٦) الدر المصون (١/ ٥٠٢).

❖ الترجيح:

مما سبق: يتبين أن الراجح هو القول الأول وهو أن معناها: لا حرج علىٰ من تعجل، ولا حرج علىٰ من تأخر، والمراد: بيان الرخصة في كلا الأمرين، ولا إشكال في التعبير عنها بنفي الإثم، كما أنه لا إشكال في وقوع التخيير بين الفاضل والأفضل، وعلىٰ هذا أكثر المفسرين، وبه يزول الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

الثامن والعشرون: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴿٢١٠﴾﴾ [البقرة: ٢١٠].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: إنهم لا ينتظرون العذاب، ولو انتظروا العذاب لدخلوا في السلم كافة؟»(١).

❖ تحرير محل الإشكال:

قد يتوهم متوهم أن الآية أخبرت بأمرٍ وفي الواقع خلافه، ففيها - علىٰ أحد التفسيرات - الإخبار بأن الكفار ينتظرون العذاب، وفي الواقع: هم لا ينتظرونه لأنهم مكذبون به وجاحدون له، ولو كانوا مصدقين به لدخلوا في السلم، ولَـمَا زَلُّوا من بعد ما جاءتهم البينات، فوقع التساؤل الذي ذكره الواحدي.

---

(١) البسيط (٤/ ٩٧).

❖ **دفع الإشكال:**

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذا التساؤل فقال: «قيل: انتظارهم العذاب يكون في الآخرة، يوم القيامة يعلمون أنهم لا ثواب لهم فلا ينتظرون إلا العذاب، أو نقول: قد ذكرنا أن هذا استفهام معناه النفي، بمعنىٰ: ما ينتظرون، ويكون هذا خبرًا بمعنىٰ النهي، أي: لا تنتظروا بعد تكذيب محمد ﷺ إلا العذاب»[1].

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

اختلف في هذه الآية، وفي هذا الوعيد الشديد متىٰ يكون؟

فقال الجمهور: هو يوم القيامة[2].

وقال قتادة رَحِمَهُ اللَّهُ: هو عند الموت.

هكذا رواه عنه عبد الرزاق[3] وابن جرير[4] وابن أبي حاتم، إلا أن ابن أبي حاتم روىٰ عنه قولًا آخر يوافق قول الجمهور، وهو قوله: «عن قتادة في قوله تعالىٰ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴿٢١٠﴾﴾ [البقرة: ٢١٠]: وذلك يوم القيامة»[5].

وقد ردّ ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ قولَ قتادة بالأحاديث التي أثبتت مجيء الله جَلَّ جَلَالُهُ يوم القيامة للفصل بين الخلائق.

---

(١) البسيط (٤/ ٩٧).

(٢) انظر: جامع البيان (٣/ ٦١٠)، معالم التنزيل (١/ ١٩٨)، زاد المسير (١/ ٢٢٦)، الجامع للقرطبي (٣/ ٣٩٦)، تفسير ابن كثير (٢/ ١٣١)، تفسير ابن عثيمين (٣/ ١١).

(٣) في تفسيره (١/ ٣٣٠).

(٤) في جامع البيان (٣/ ٦٠٨).

(٥) تفسير ابن أبي حاتم (٢/ ٣٧٢).

وقد فسر ابن كثير القرآنَ بالقرآن، حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: «يعني: يوم القيامة، لفصل القضاء... كما قال: ﴿كَلَّآ إِذَا دُكَّتِ ٱلۡأَرۡضُ دَكّٗا دَكّٗا ﴿٢١﴾ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ﴿٢٢﴾ وَجِاْيٓءَ يَوۡمَئِذِۭ بِجَهَنَّمَۚ يَوۡمَئِذٖ يَتَذَكَّرُ ٱلۡإِنسَٰنُ وَأَنَّىٰ لَهُ ٱلذِّكۡرَىٰ ﴿٢٣﴾﴾»[1].

فاجتمعت دلالة القرآن والسنة علىٰ صحة قول الجمهور.

وعلىٰ هذا: فالاستفهام هنا بمعنىٰ النفي، أي: ما ينتظرون إلا أن يأتيهم الله سبحانه يوم القيامة فيقضي بينهم بالحق، ويحق عليهم العذاب بتكذيبهم.

فيكون مفاد الاستفهام: الإنكار والتهديد والتوبيخ والتبكيت وتحقق وقوع العذاب[2].

قال الراغب: «(هل) حرف استخبار، إما علىٰ سبيل الاستفهام... وإما علىٰ التقرير: تنبيهًا أو تبكيتًا أو نفيًا... وقوله: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ ﴿٢١٠﴾﴾ [البقرة: ٢١٠] قيل: ذلك تنبيه علىٰ قدرة الله وتخويف من سطوته»[3].

قال السعدي رَحِمَهُ اللهُ: «﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ ﴿٢١٠﴾﴾ [البقرة: ٢١٠].

وهذا فيه من الوعيد الشديد والتهديد ما تنخلع له القلوب، يقول تعالىٰ: هل ينتظر الساعون في الفساد في الأرض، المتبعون لخطوات الشيطان، النابذون لأمر الله إلا يوم الجزاء بالأعمال، الذي قد حشي من الأهوال والشدائد والفظائع، ما يقلقل قلوب الظالمين، ويحق به الجزاء السيئ علىٰ المفسدين.

---

(١) تفسيره (٢/ ١٣١).

(٢) انظر: مفردات ألفاظ القرآن (ص٨٤٣)، التحرير والتنوير (٢/ ٢٨٢).

(٣) مفردات ألفاظ القرآن (ص٨٤٣).

وذلك أن الله تعالىٰ يطوي السماوات والأرض، وتنتثر الكواكب، وتكور الشمس والقمر، وتنزل الملائكة الكرام، فتحيط بالخلائق، وينزل الباري تبارك وتعالىٰ في ظلل من الغمام ليفصل بين عباده بالقضاء العدل»(١).

إذا تقرر هذا، فيكون الجواب عن هذا التساؤل بما يلي:

المعنىٰ: أنهم ما ينتظرون إلا إتيان الله عَزَّوَجَلَّ يوم القيامة للفصل والقضاء بين الخلائق، وحينها يحق عليهم العذاب، وهو واقع لا محالة.

وعليه: فلا يقال: إنهم لا ينتظرونه، بل لا يقال: كيف ينتظرونه مع جحدهم، فإنهم وإن جحدوه إلا أنهم بمنزلة المنتظرين وفي حكمهم، من حيث إن العذاب نازل بهم لا محالة، فسواء آمنوا أم جحدوا، فإنهم في الحقيقة منتظرون(٢).

قال سليمان الجمل رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لما فعلوا مقتضىٰ العذاب وحقت عليهم الكلمة صاروا كأنهم ينتظرونه، فوبخوا وعيّروا»(٣).

فيكون الاستفهام بمعنىٰ النفي.

وأما قول الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: المعنىٰ: لا تنتظروا إلا العذاب، **فيقال فيه:**

لو قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (لا تنتظروا إلا أن يأتيكم الله للقضاء فينزل بكم العذاب) لكان أسلم وأحكم، إذ إن قوله هذا: فيه تأويل لصفة المجيء علىٰ خلاف مذهب أهل السنة والجماعة، والواجب إثبات الصفات جميعًا لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ علىٰ ما يليق بجلاله، من غير تحريف ولا تأويل، ومن غير تكييف ولا تمثيل.

---

(١) تيسير الكريم الرحمن (ص٩٣).

(٢) انظر: معالم التنزيل (٤/ ١٠٦) عند قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ﴾ [الزخرف: ٦٦]، ونظم الدرر للبقاعي (٦/ ٣٦٧) عند قوله: ﴿وَمَا يَنظُرُ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً﴾ [ص: ١٥].

(٣) الفتوحات الإلهية (١/ ٢٤٩).

وقد رد مفسرو أهل السنة - عند تفسيرهم لهذه الآية - علىٰ من تأول صفة مجيء الله ﷻ بأن المراد بها: مجيء أمره أو عذابه أو غير ذلك[(١)].

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لا صفة لذلك غير الذي وصف به نفسه عَزَّ وَجَلَّ من المجيء والإتيان والنزول، وغير جائز تكلف القول في ذلك لأحد إلا بخبر من الله جَلَّ جَلَالُهُ، أو من رسول مرسل»[(٢)].

❖ الترجيح:

مما سبق يترجح قول الجمهور، وهو أن هذا يكون يوم القيامة، لدلالة الكتاب والسنة علىٰ ذلك، ويزول الإشكال بالجواب المذكور، والمعنىٰ: أنهم ما ينتظرون إلا إتيان الله عَزَّ وَجَلَّ يوم القيامة للفصل والقضاء بين الخلائق، وحينها يحق عليهم العذاب، وهو واقع لا محالة.

والله تعالىٰ أعلم.

التاسع والعشرون: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴿٢١٥﴾﴾ [البقرة: ٢١٥].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ﴾ هذا جواب لسؤالهم.

---

(١) انظر: جامع البيان (٣/ ٦١٠)، تفسير السمعاني (١/ ٢١١)، معالم التنزيل (١/ ١٩٨)، مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (٥/ ١٩٥، ٣٩٩)، تفسير ابن كثير (٢/ ١٣١)، تيسير الكريم الرحمن (ص٩٣)، تفسير القرآن الكريم (تفسير الفاتحة والبقرة) لابن عثيمين (٣/ ١١).

(٢) جامع البيان (٣/ ٦١٠).

فإن (قيل): هذا الجواب لا يطابق السؤال، وما الجواب المطابق لهذا السؤال؟»[١].

وممن أورد هذا الإشكال: الزمخشري والرازي[٢].

❖ تحرير محل الإشكال:

الأصل أن الجواب يكون مطابقًا للسؤال، واختلف الأمر هنا في هذه الآية، فالسؤال كان عن ماهية المال المنفَق، فجاء الجواب عن الجهة التي يُنفق عليها. فوقع التساؤل: ما سبب هذا العدول في الجواب، وما سبب الزيادة في الجواب عن قدر السؤال؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قيل: الجواب المطابق أن يقال: قل النفقة التي هي خير، وإنما عدل عن المطابق **لحاجة السائل إلىٰ بيان** بجمع الدلالة علىٰ ما سأل وعلىٰ غيره.

ويحسن من المعلم الحكيم - الذي يعلم الناس ويبصرهم - **أن يضمن الجوابَ** مع الدلالةِ علىٰ المسؤول عنه الدلالةَ علىٰ ما يحتاج إليه السائل في ذلك المعنىٰ، مما أغفله وترك السؤال عنه؛ فأما الجدل الذي يضايق فيه الخصم فالأصل فيه أن يكون الجواب علىٰ قدر السؤال، من غير زيادة ولا نقصان ولا عدول عما يوجبه نفس السؤال»[٣].

---

(١) البسيط (٤/ ١٢٨).

(٢) انظر: الكشاف (١/ ١٩٦)، التفسير الكبير (٦/ ٣٨٢).

(٣) البسيط (٤/ ١٢٩).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

ذكر الله جَلَّ جَلَالُهُ سؤال الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ النبيَّ ﷺ عن أيّ شيء ينفقون، فجاء الجواب زائدًا علىٰ قدر السؤال، فبيّن لهم تعالىٰ ما ينفقون وضمّن الجواب ذكر وجوه الإنفاق، وبيان أعظمها أجرًا وهي ما كانت علىٰ الوالدين ومن ذكر معهم في الآية[1].

وهذا من كمال التربية وحسن التوجيه ولطيف التعليم، ولهذا نظائر في القرآن والسنة، حيث يجيء الجواب زائدًا عن قدر السؤال أو مختلفًا عنه، فيكون فيه عدول إلىٰ ما هو أصلح وأنفع للسائل عما سأل عنه.

قال الزمخشري رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قلت: كيف طابق الجواب السؤال في قوله: ﴿قُلْ مَآ أَنفَقْتُم﴾ [البقرة: ٢١٥] وهم قد سألوا عن بيان ما ينفقون وأجيبوا ببيان المصرف؟ قلت: قد تضمن قوله: ﴿مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ﴾ بيان ما ينفقونه وهو كل خير، وبنىٰ الكلام علىٰ ما هو أهم وهو بيان المصرف، لأن النفقة لا يعتد بها إلا أن تقع موقعها»[2].

وقال الفخر الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «حصل في الآية ما يكون جوابا عن السؤال وضم إليه زيادة بها يكمل ذلك المقصود»[3].

وقال الزركشي رَحِمَهُ اللَّهُ: «الأصل في الجواب أن يكون مطابقا للسؤال، إذا كان السؤال متوجها، وقد يعدل في الجواب عما يقتضيه السؤال، تنبيهًا علىٰ أنه كان من حق السؤال أن يكون كذلك... وقد يجيء الجواب أعم من السؤال للحاجة

---

(١) جامع البيان (٣/ ٦٤٠)، الكشاف (١/ ١٩٦) تفسير ابن كثير (٢/ ١٣٨)، تفسير ابن عثيمين (تفسير الفاتحة والبقرة) (٣/ ٤٣).

(٢) الكشاف (١/ ١٩٦).

(٣) التفسير الكبير (٦/ ٣٨٢).

إليه في السؤال وأغفله المتكلم؛ وقد يجيء أنقص لضرورة الحال...».

ثم قال عن هذه الآية: «سألوا عما ينفقون فأجيبوا ببيان المصرف تنزيلا لسؤالهم منزلة سؤال غيره لينبه على ما ذكرنا ولأنه قد تضمن قوله: ﴿قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ﴾ [البقرة: ٢١٥] بيان ما ينفقونه وهو خير ثم زيدوا على الجواب بيان المصرف»(١).

وقال ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ: «عدل عن جنس المنفَق وهو المسؤول عنه، إلى ذكر المنفَق عليه؛ لأنه أهم؛ وقال ابن دقيق العيد: «يستفاد منه(٢): أن المعتبر في الجواب ما يحصل منه المقصود كيف كان، ولو بتغيير أو زيادة ولا تشترط المطابقة»(٣).

ومن نظائر ذلك في القرآن: قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩]. فقد سألوا عن زيادة الأهلة ونقصانها وغير ذلك من الأمور الكونية، فأجابهم الله بما يهمهم من الأمور الشرعية، وإنما لم يجابوا بذلك لأن المكلف لا يهمه معرفة هذه التصورات في باب العمل، وإنما الذي يعود عليه من فوائده وحكمه في باب التكليف معرفة المواقيت وهي المعالم التي يوقت بها الناس لعباداتهم ومعاملاتهم(٤).

ومن نظائره أيضًا: جواب يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ حينما سأله الفتيان عن تعبير الرؤيا لم

---

(١) البرهان (٤/ ٤٢، ٤٣).

(٢) يعني حديث ابن عمر أن رجلًا سأل النبي ﷺ: ما يلبس المحرم؟ فقال: «لا يلبس القميص، ولا العمامة، ولا السراويل، ولا البرنس، ولا ثوبا مسه الورس أو الزعفران» الحديث: رواه البخاري (١/ ٣٩) رقم (١٣٤) كتاب العلم، باب من أجاب السائل بأكثر مما سأله، ومسلم (٤/ ٢) رقم (١١٧٧) كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم.

(٣) فتح الباري (٣/ ٥٠٦).

(٤) انظر: تفسير ابن جرير (٣/ ٢٨٠)، غرائب القرآن للنيسابوري (١/ ٥٢٥).

يبتدئ التعبير، بل عدل إلىٰ دعوتهما إلىٰ الإيمان، ولا شك أن هذا أنفع لهما(١).

وأما نظائره في السنة فكثيرة، منها جواب النبي ﷺ حينما سئل: ما يلبس المحرم؟ فجاء الجواب: بما لا يلبسه المحرم، لكونه أخصر وأجمع، وتقدم كلام ابن دقيق عليه.

وهذا هو **الجواب الأول** عن هذا الإشكال.

أما الجواب الثاني: فقيل: إنه وإن كان السؤال واردًا بلفظ (ما) الذي يُسأل به عن الماهية، إلا أن المقصود: السؤال عن الكيفية، لأنهم كانوا عالمين بأن الذين ينفقونه هو المال، فجاء الجواب مطابقًا لمعنىٰ السؤال لا للفظه.

وهذا الجواب أورده ابن الجوزي(٢) والفخر الرازي(٣).

ويُعترض عليه بأنه خلاف الأصل، فالأصل أن كلّ حرف في القرآن يراد به ظاهره حتىٰ يدل الدليل علىٰ خلافه، لا سيما والعرب في غاية الفصاحة والبلاغة، ولم يكن يعجزهم أن يسألوا عن الكيفية بلفظ يناسبها.

ومما يؤيد هذا الاعتراض: قوله تعالىٰ: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ﴾ [الأنفال: ١] إذ يمكن أن يقال: إن سؤالهم محتمل، فعن أيّ شيء يسألون في شأن الأنفال؟ فيقال: الأصل أن الجواب يطابق السؤال، فلما جاء الجواب عن مصرف الأنفال حُمل السؤال علىٰ ذلك.

ولا شك أن اختلاف صيغة السؤالين في آية البقرة وآية الأنفال له اعتباره، والله أعلم.

---

(١) انظر: زاد المسير (٤/ ٢٢٤).

(٢) زاد المسير (١/ ٢١٥).

(٣) التفسير الكبير (٦/ ٣٨٢).

❖ الترجيح:

مما سبق يظهر أن الإشكال يزول بالجواب الأول، وذلك لما يشتمل عليه من إظهار بلاغة القرآن، وكماله وجماله وجلاله، وإجراء الكلام علىٰ ظاهره، مع وجود نظائر لهذا المسلك في التوجيه من الكتاب والسنة. والله تعالىٰ أعلم.

الثلاثون: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: أليست الكتابية تدعو أيضا إلىٰ النار، فلِمَ جاز نكاحها؟»[(١)].

وممن أورده الجصاص[(٢)] وابن العربي[(٣)] والرازي[(٤)].

❖ تحرير محل الإشكال:

ذكر الله عَزَّ وَجَلَّ في هذه الآية تحريم نكاح المشركات، قال الجمهور: هي مخصوصة بآية المائدة: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥]، إذ يباح نكاح الكتابية المحصنة[(٥)].

وقد ذكر الله تعالىٰ علة من علل التحريم فقال: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ﴾

---

(١) البسيط (٤/ ١٧٠).

(٢) أحكام القرآن (٢/ ١٨).

(٣) أحكام القرآن (١/ ١٥٧).

(٤) التفسير الكبير (٦/ ٤١١).

(٥) قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «نكاح الكتابية جائز بآية المائدة... وهذا مذهب جماهير السلف والخلف». مجموع الفتاوىٰ (١٤/ ٩١).

[البقرة: ٢٢١]. فوقع التساؤل: أليست الكتابية كافرةً وتدعو إلىٰ النار أيضًا فلِمَ جاز نكاحها وحرم نكاح المشركة؟

❖ **دفع الإشكال:**

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قيل: الوثنية تدعو بما هي عليه إلىٰ التقصير في الجهاد، والكتابية الذمية[1] من جملة من سقط فيهم فرض القتال فلا تدعو إلىٰ التقصير في الجهاد»[2].

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

من القواعد المقررة أن الله عَزَّوَجَلَّ لا يشرع شيئًا إلا لحكمة بالغة، سواء علمناها أم جهلناها، قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «كل ما أمر الله به أمر به لحكمة، وما نهىٰ عنه نهىٰ لحكمة، وهذا مذهب أئمة الفقهاء قاطبة، وسلف الأمة وأئمتها وعامتها»[3].

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «وما من شيء يشرعه الله تعالىٰ إلا لحكمة، سواء كان ذلك في إيجابه، أو تحريمه، أو إباحته، لكن هذه الحِكَم التي يتضمنها حُكمه الكوني والشرعي قد تكون معلومة لنا، وقد تكون مجهولة»[4].

إذا تقرر هذا: فالواجب الامتثال لشرع الله عَزَّوَجَلَّ في كل حال، وأما الحِكَم

---

(١) الذمة: لغة: العهد والأمان، واصطلاحًا: قيل: هي وصف يصير الشخص به أهلًا للإيجاب له وعليه، وقيل: الذمة نفسٌ لها عهد. وأهل الذمة: قوم كفارٌ غير محاربين يُقرّون علىٰ دينهم علىٰ وجه معين، وقيل: هم الذين يؤدون الجزية من المشركين، ولهم أحكام مبسوطة في كتب الفقه. انظر: لسان العرب (١٥/ ١١١)، المصباح المنير للفيومي (ص١٧٦)، الموسوعة الفقهية الكويتية (٢١/ ٢٧٤)، الشرح الممتع (٨/ ٥٣).

(٢) البسيط (٤/ ١٧٠).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (١٤/ ١٤٤).

(٤) مجموع الفتاوىٰ والرسائل (١/ ٨٧).

فتبقىٰ محل نظر واجتهاد، إذا لم يكن منصوصًا عليها في الكتاب والسنة.

وأما أجوبة العلماء عن هذا الإشكال فبما يلي:

الأول: أن المشركة تخذّل عن الجهاد حميةً لدينها وأهل دينها أو خوفًا عليهم من المسلمين، بخلاف الكتابية فهي من أهل الذمة، وأهل الذمة لا يُقاتلون، فلا يقع منها التخذيل، لأنها لا تخاف علىٰ أهلها. وهذا جواب الواحدي، والفخر الرازي(١).

ويعترض عليه: بأن هذا ليس مطردًا، فقد يقع التخذيل من الكتابية الذمية أيضًا، كما أن المسلم قد يتزوج كتابية غير ذمية(٢)؛ وقد قال الجصاص رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقوله تعالىٰ ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟﴾ [المائدة: ٥] لم يفرق فيه بين الحربيات والذميات وغير جائز تخصيصه بغير دلالة... ثم قال: ولا تأثير لوجوب القتال في إفساد النكاح»(٣).

قال النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يجوز للمسلم مناكحتهم، سواء كانت الكتابية ذمية أو حربية»(٤).

وعليه: فالكتابية قد تكون حربية فيقع منها التخذيل الواقع من المشركات، وهذا يضعف هذا التعليل.

لذا قال الجصاص رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد قيل: إن ذلك في مشركي العرب المحاربين

---

(١) التفسير الكبير (٦/ ٤١١).

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين (٤/ ١٠١)، المدونة (٢/ ٣٠٦)، روضة الطالبين (٧/ ١٣٥)، المغني (١٣/ ١٤٩).

(٣) أحكام القرآن (٢/ ١٨).

(٤) روضة الطالبين (٧/ ١٣٥).

لرسول الله ﷺ وللمؤمنين، فنهوا عن نكاحهن لئلا يُمَكَّنَ بهم إلىٰ مودة أهاليهن من المشركين فيؤديَ ذلك إلىٰ التقصير منهم في قتالهم؛ دون أهل الذمة الموادين الذين أمرنا بترك قتالهم، إلا أنه إن كان كذلك فهو يوجب تحريم نكاح الكتابيات الحربيات لوجود هذا المعنىٰ»[1].

الثاني: أن قوله تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ﴾ عائد إلىٰ الرجال دون النساء.

قال ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ويحتمل أن يكون معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ﴾ يرجع إلىٰ الرجال في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَعَبۡدٞ مُّؤۡمِنٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكٖ﴾ لا إلىٰ النساء؛ لأن المرأة المسلمة لو تزوجت كافرًا حَكَمَ عليها حكمَ الزوجِ علىٰ الزوجة، وتمكن منها ودعاها إلىٰ الكفر، ولا حُكْمَ للمرأة علىٰ الزوج؛ فلا يدخل هذا فيها، والله أعلم».

ويُعترض عليه: بأن الأصل أن تعود إلىٰ الجميع، وتخصيصها بالرجال دون النساء يفتقر إلىٰ دليل.

قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «(أولئك): إشارة للمشركين والمشركات»[2].

وقال الطاهر ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: «لا وجه لتخصيصه بالمشركين خاصة لصلوحيته للعود إلىٰ الجميع»[3].

الثالث: أن هذه العلة المذكورة في الآية - وهي قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ﴾ - ليست مناطَ حكمٍ[4] يدور معها وجودًا وعدمًا، بل هي أثر من آثار هذا

---

(١) أحكام القرآن (٢/ ١٩).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٣/ ٤٧٤).

(٣) التحرير والتنوير (٢/ ٣٦٣).

(٤) مناط الحكم: ما نيط به الحكم، أي: علق به، وهو العلة التي رُتِّب عليها الحكم في الأصل. انظر: روضة الناظر (٣/ ٨٠٠).

الحُكم، وأمارة عليه؛ ولا يؤدي انتفاؤها أو وجودها إلىٰ تغيّر الحكم؛ كما قيل في قليل الخمر فهو وإن كان لا يسكر، فالحكم باقٍ وهو التحريم[١].

فوقوع التأثير وعدمه لا يغيّر الحكم في مثل هذه الحالة، والعلة لا تفسد بعدم التأثير كما يقوله الأصوليون، بل قالوا: العلة لا يلزم تأثيرها، ولا تُسمع دعوىٰ المعترض علىٰ العلة بعدم التأثير[٢].

قال الجصاص رَحِمَهُ اللَّهُ: - عن قوله ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ﴾-: «**هذه ليست علة موجبة لتحريم النكاح**، لأنها لو كانت كذلك لكان غير جائز إباحتهن بحال»، ثم قال: «الكفر ليس بعلة موجبة لتحريم النكاح وإن كان الله تعالىٰ قد قال في سياق تحريم المشركات ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ﴾ **فجعله عَلَمًا لبطلان نكاحهن**، وما كان كذلك من المعاني التي تجري مجرىٰ العلل الشرعية فليس فيه تأكيدٌ فيما يتعلق به الحكم من الاسم **فيجوز تخصيصه** كتخصيص الاسم»[٣].

يعني: كما خصصنا الحكم نخصص العلة.

فالكتابيات مخصوصات من عموم الكافرات، فكذلك العلة المذكورة في قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ﴾، هي خاصة بالمشركات دون الكتابيات، ووجودها في بعض الكتابيات لا يغير الحكم.

ومثّل علىٰ ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المائدة: ٩١]، فذكر ما

---

(١) انظر: إرشاد الفحول (ص٧١٧).

(٢) علىٰ تفصيل طويل بينهم في ذلك. انظر: الواضح في أصول الفقه لابن عقيل (٢/ ٢٤٠)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٤٤).

(٣) أحكام القرآن (٢/ ١٩).

يحدث عن شرب الخمر من هذه الأمور المحظورة وأجراها مجرىٰ العلة، وليس بواجب إجراؤها في معلولاتها.

فبعض المعاملات - كالبيع والنكاح وغيرهما - يريد الشيطانُ أن يوقع بين الناس العداوةَ والبغضاء فيه، ومع ذلك: لم توجب هذه العلة تحريمها.

قال ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: إن كان اللفظ خاصًا كما قلتم فالعلة تجمعهم، وهي معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ﴾؛ وهذا عام في الكتابي والوثني والمجوسي.

قلنا: لا نمنع في الشرع أن تكون العلة عامة والحكم خاصًا أو أزيد من العلة؛ لأنها دليل في الشرع وأمارات، وليست بموجبات»[١].

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «لا يلزم من وجود المشترك في الفرع ثبوت الحكم، لجواز تخلف باقي الأوصاف أو بعضها»[٢].

وعلىٰ هذا: فوجود بعض الصفات المشتركة بين الكتابيات والمشركات لا يعني اطّراد الحكم، فإنه لا بد من وجود اختلاف في بقية الصفات، الله أعلم بها.

وهذا يشابه أيضًا: تحليل الضبع، فقد خصص من عموم كل ذي ناب من السباع[٣]، والشريعة لها حِكَم وأسرار قد تخفىٰ علينا، مع العلم أنها لا تفرق بين المتماثلات، ولا تجمع بين المختلفات.

وقد بيّن ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ أن بعض الصور والمسائل التي يُظن في الظاهر أنها متماثلة وقد فرقت الشريعة بينها في الحكم، يجد الناظر عند التأمل فيها أن

---

(١) أحكام القرآن (١/ ١٥٧).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٩/ ١٩٨).

(٣) انظر: المغني (١٣/ ٣١٩، ٣٤٠)، شرح العمدة لابن تيمية (٣/ ١٢٩)، إعلام الموقعين (٣/ ٣٦٧).

التفريق إنما هو لمعنىً قام بها أوجب اختصاصها بذلك الحكم(١).

ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لا يقع في الشريعة أن يخصص مثلًا علىٰ مثلٍ من كل وجه، من غير فرقان بينهما؛ وبحمد الله إلىٰ ساعتي هذه ما رأيت في الشريعة مسألة واحدة كذلك»(٢).

الرابع: أن هناك فرقًا بين المشركين وأهل الكتاب في أصل الدين، فأهل الكتاب أصل دينهم هو الإيمان، ولم يكن فيه شرك، لكنهم أحدثوا فيه الشرك فيما بعد، بخلاف المشركين. وهذا جواب ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

حيث قال لما سئل هذه عن المسألة: «أهل الكتاب ليس في أصل دينهم شرك؛ فإن الله إنما بعث الرسل بالتوحيد، فكل من آمن بالرسل والكتب لم يكن في أصل دينهم شرك؛ ولكن النصارىٰ ابتدعوا الشرك كما قال: ﴿سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ١٨﴾ [يونس: ١٨].

فحيث وصفهم بأنهم أشركوا فلأجل ما ابتدعوه من الشرك الذي لم يأمر الله به، وحيث ميّزهم عن المشركين فلأن أصل دينهم اتباع الكتب المنزلة التي جاءت بالتوحيد لا بالشرك»(٣).

وقال ابن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن بين الزوجين مودة وإلفًا يبعثان علىٰ إرضاء أحدهما الآخر؛ ولما كانت هذه الدعوة من المشركين شديدة لأنهم لا يوحدون الله ولا يؤمنون بالرسل، كان البون بينهم وبين المسلمين في الدين بعيدًا جدًا لا يجمعهم شيء يتفقون عليه، فلم يبح الله مخالطتهم بالتزوج من كلا الجانبين.

---

(١) إعلام الموقعين (٣/ ٢٧٨).

(٢) إعلام الموقعين (٣/ ٣٦٧).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (١٤/ ٩٢).

أما أهل الكتاب فيجمع بينهم وبين المسلمين اعتقاد وجود الله وانفراده بالخلق والإيمان بالأنبياء... فأباح الله تعالىٰ للمسلم أن يتزوج الكتابية، ولم يبح تزوج المسلمة من الكتابي اعتدادًا بقوة تأثير الرجل علىٰ امرأته، فالمسلم يؤمن بأنبياء الكتابية وبصحة دينها قبل النسخ، فيوشك أن يكون ذلك جالبًا إياها إلىٰ الإسلام، لأنها أضعف منه جانبًا، وأما الكافر فهو لا يؤمن بدين المسلمة ولا برسولها فيوشك أن يجرها إلىٰ دينه»(١).

الخامس: أن هذه العلة وهي قوله ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ﴾، مطردة ثابتة في كل كافر وكافرة، لكن ليست هي مناط الحكم، وإنما خرجت مخرج التحذير، فكأن الله تعالىٰ يقول: وإن أُبيح لكم بعض الكافرات فالمؤمنات خير منهن مطلقًا، لأن الكفار - رجالًا ونساء - يدعون إلىٰ النار بأقوالهم وأفعالهم وأحوالهم، فلا ترغبوا عن المؤمنات إعجابًا بالكتابيات الكافرات، فإن رغبتم في نكاحهن فكونوا علىٰ حذر من أن يسوقهم الإعجاب بهن إلىٰ اتباع أديانهن فإنهن ممن يدعو إلىٰ النار، لأن المعاشرة والمخالطة مظنة الفساد، وربما أدىٰ ذلك إلىٰ التهاون بالدين.

قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قالوا: فقد قال الله تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ﴾ فجعل العلة في تحريم نكاحهن الدعاء إلىٰ النار. والجواب أن ذلك علة لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَأَمَةٞ مُّؤۡمِنَةٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكَةٖ﴾ لأن المشرك يدعو إلىٰ النار، وهذه العلة مطردة في جميع الكفار، فالمسلم خير من الكافر مطلقا، وهذا بيّن»(٢).

---

(١) التحرير والتنوير (٢/ ٣٦٣)، وانظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي (٢/ ١٢٤).

(٢) الجامع (٣/ ٤٥٧)، وانظر: أحكام القرآن للكيا الهراسي(١/ ١٣١)، نظم الدرر (١/ ٤٢٠).

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبيّن أن الإشكال يزول بهذه الأجوبة، إلا أن الجوابين الأوليين يضعفان بما ذُكر من الاعتراضات. والله أعلم.

الحادي الثلاثون: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ ۚ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ۗ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

❖ **نص الإشكال:**

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: إذا كانت الزوجية باقية فهي تستحق الرزق والكسوة بسبب النكاح، سواء أرضعت له ولده أو امتنعت، فما وجه تعليق هذا الاستحقاق بالإرضاع؟»(١).

وممن أورد هذا الإشكال: ابن العربي والرازي والقرطبي وابن عثيمين(٢).

قال ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ: «هذه الآية عُضْلة ولا يُتخلص منها إلا بجُرَيْعَةِ الذَّقن مع الغصص بها برهة من الدهر»(٣).

---

(١) البسيط (٤/ ٢٤٤).

(٢) انظر: أحكام القرآن (١/ ٢٠٢)، التفسير الكبير (٦/ ٤٥٨)، الجامع (٤/ ١٠٧)، تفسير القرآن الكريم (الفاتحة والبقرة) (٣/ ١٤٩).

(٣) أحكام القرآن (١/ ٢٠٢)، وقوله: (عُضلة): أصل العضل: المنع والشدة، والعُضال: هو الأمر الشديد. انظر: لسان العرب (١٣/ ٤٧٩) مادة: عضل؛ وقوله: (لا يتخلص منها إلا بجريعة الذقن):
=

وقال ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: «واعلم أن استخلاص معاني هذه الآية من أعقد ما عرض للمفسرين»(١).

❖ **تحرير محل الإشكال:**

أورد الواحدي ثلاثة أقوال في معنىٰ ﴿الوالدت﴾: وهي إما أن يكون المراد بها: المطلقات، وإما أنه علىٰ العموم فيشمل المطلقات والزوجات، وإما أن يكون المراد بها: الزوجات حال بقاء النكاح. واختار الأخير، وبنىٰ الإشكال عليه: فمعلوم أن الزوجة تستحق النفقة والكسوة بعقد الزوجية الصحيح، فما فائدة تعليقه هنا بالرضاع، ما دامت مستحقة له سواء أرضعت أم لم ترضع؟

❖ **دفع الإشكال:**

أجاب الواحدي بقوله: «قلنا: النفقة والكسوة في مقابلة التمكين، وإذا اشتغلت بالإرضاع والحضانة ربما لا تمكن من كمال التمكين، فيتوهم متوهم أن نفقتهما وكسوتها تسقط بالخلل الواقع في التمكين، فقطع الله ذلك التوهم بإيجاب الرزق والكسوة، وإن اشتغلت المرأة بالإرضاع»(٢).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

اختلف العلماء في المراد بـ(الوالدات) على ثلاثة أقوال:

الأول: أن المراد به: المطلقات فقط؛ وبه قال جمهور المفسرين(٣)؛

= هو من قولهم: أفلت فلان بجريعة الذقن، قال الخليل: «يضرب مثلًا للرجل يشرف علىٰ هَلَكة، ثم يفلت، كأنه جرع الموت جَرْعا ثم أفلت منه». العين (٣/ ٣٣٥) مادة: فلت؛ وقال ابن الأثير: «الجريعة، تصغير الجُرعة، وهو آخر ما يخرج من النَّفَس عند الموت، يعني أَفْلَتُّ بعد ما أشرفتُ علىٰ الهلاك، أي أنه كان قريبا من الهلاك كقرب الجرعة من الذقن». النهاية (ص١٤٨) مادة: جرع.

(١) التحرير والتنوير (٢/ ٤٢٩).

(٢) البسيط (٤/ ٢٤٤).

(٣) انظر: جامع البيان (٤/ ١٩٩)، أحكام القرآن للجصاص (٢/ ١٠٥)، معالم التنزيل (١/ ٢٣٤)، أحكام =

ورجحوه لأمرين: السياق، والاستحقاق؛ لذا قال ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وذلك كله عند الطلاق لوجهين:

أحدهما: أن ذكر ذلك جاء عند ذكر الطلاق، فكان بيانًا لبعض أحكامه المتعلقة به.

الثاني: أن النكاح إذا كان باقيًا ثابتًا فالنفقة واجبة لأجله، ولا تستوجب الأم زيادة عليها لأجل رضاعه»[1].

وأجيب عن الوجه الأول: بأن الآية مشتملة علىٰ حكم مستقل فلم يجب تعلقها بما قبلها[2].

وأجيب عن الثاني: بأنه لا مانع من أن تستحق قدرًا زائدًا من النفقة والكسوة لحاجةٍ يوجبها الرضاع[3].

ومن الاعتراض علىٰ هذا القول: أن الله تعالىٰ أوجب الكسوة للمرضع، والمطلقة لا تستحق الكسوة، فوجب حمله علىٰ الزوجة، وهذا الاعتراض هو دليل أصحاب القول الثالث.

وأجاب عنه ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ: بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب مثله[4].

وأجاب عنه القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: بأن استحقاق الكسوة يمكن أن يُحمل علىٰ مكارم الأخلاق، فيقال: الأولىٰ ألا تنقص الأجرة عما يكفيها لقوتها وكسوتها[5].

= القرآن لابن العربي (١/ ٢٠٢)، البحر المحيط (٤/ ٢٨٨)، التحرير والتنوير (٢/ ٤٢٩).

(١) أحكام القرآن (١/ ٢٠٤).

(٢) التفسير الكبير للرازي (٦/ ٤٥٨).

(٣) التفسير الكبير للرازي (٦/ ٤٥٨)، تفسير ابن عثيمين (تفسير الفاتحة والبقرة) (٣/ ١٤٩).

(٤) أحكام القرآن (١/ ٢٠٣).

(٥) الجامع لأحكام القرآن (٤/ ١٠٧).

وأجاب عنه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: بأن الرزق والكسوة هو تفسير الأجرة المأمور بها في قوله تعالىٰ: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦][١].

الثاني: أن المراد به: عموم الوالدات، فتشمل المطلقات والزوجات، وقد استدل القائلون به بعموم اللفظ الذي لم يرد ما يخصصه[٢].

قال الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والدليل عليه أن اللفظ عام وما قام دليل التخصيص فوجب تركه علىٰ عمومه».

وقال الشهاب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن كان للأعم فلا إشكال، لأنه باعتبار بعضهن، أي المطلقات، وليس في الآية ما يدل علىٰ أنه للإرضاع»[٣].

وفيه جواب عن اعتراض الواحدي حيث قال:

«وقال بعضهم: بل هي علىٰ العموم، لأنه قال: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾؛ والمطلقة لا تستحق الكسوة إلا أن يحمل علىٰ الرجعية، فإنها تستحق الكسوة والرزق في زمان العدة، والمطلقة ثلاثا لا تستحق بالإرضاع الكسوة، وإنما تستحق الأجرة، فإذا لا يمكن إجراؤها علىٰ العموم ولا علىٰ المطلقات أيضا لما بينا، فالأولىٰ أن يحمل علىٰ الزوجات»[٤].

الثالث: أن المراد به الزوجات؛ وهو اختيار الواحدي والقرطبي[٥].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٤/ ١٧٠).

(٢) انظر: أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (١/ ٣١٨)، التفسير الكبير (٦/ ٤٥٨)، الجامع للقرطبي (٤/ ١٠٧).

(٣) حاشية الشهاب علىٰ البيضاوي (عناية القاضي) (١/ ٣١٨).

(٤) البسيط (٤/ ٢٤٣).

(٥) انظر: البسيط (٤/ ٢٤٣)، الجامع لأحكام القرآن (٤/ ١٠٧).

واستدلوا بأنها هي التي تستحق الرزق والكسوة بخلاف المطلقة فهي لا تستحق إلا الأجرة.

وأجيب عنه كما تقدم بأن الكسوة من الأجرة.

وهذا القول هو الظاهر من كلام ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قال: «الوالدات اسم فاعل أي اللاتي ولدن... والمراد به: الوالدات المرضعات... ثم قال: قد يكون للشيء الواحد سببان؛ فالرزق، والكسوة هنا لهما سببان، كفقير غارم؛ وإذا تخلف أحد السببين بقي حكم السبب الآخر؛ فلو فُرض أن امرأة ناشز لا تطيع زوجها فيما يجب عليها، وهي ترضع ولده كان لها الرزق، والكسوة لا بالزوجية - لأنها ناشز - ولكن بالرضاعة»[1].

ولعله مأخوذ من قول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وتكون النفقة هنا واجبة بشيئين، حتىٰ لو سقط الوجوب بأحدهما =ثبت الآخر؛ كما لو نشزت وأرضعت ولدها فلها النفقة للإرضاع لا للزوجية.»[2].

إلا أن بعض المفسرين[3] جعل الأقوال علىٰ قولين: الأول: أنه عام باقٍ علىٰ عمومه، والثاني: عام أريد به الخصوص.

وقد بيّن ابن تيمية أنه لا تعارض بين القولين حيث قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إذا كانت الآية عامة: دلت علىٰ أنها ترضع ولدها مع إنفاق الزوج عليها، كما لو كانت حاملًا فإنه ينفق عليها وتدخل نفقة الولد في نفقة الزوجية؛ لأن الولد يتغذىٰ

(١) تفسير القرآن الكريم (الفاتحة والبقرة) (٣/ ١٤٩).

(٢) المستدرك علىٰ الفتاوىٰ لابن قاسم (٥/ ٦٣).

(٣) انظر: أحكام القرآن للجصاص (٢/ ١٠٥)، زاد المسير (١/ ٢٧٠)، أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (١/ ٣١٨)، إرشاد العقل السليم (١/ ٢٣٠)، فتح القدير (١/ ٤٢٥).

بغذاء أمه، وكذلك في حال الرضاع فإن نفقة الحمل هي نفقة المرتضع؛ وعلىٰ هذا فلا منافاة بين القولين؛ فالذين خصوه بالمطلقات أوجبوا نفقة جديدة بسبب الرضاع كما ذكر في «سورة الطلاق» وهذا مختص بالمطلقة»(١).

والواحدي أورد الإشكال بناء على القول الثالث، والجواب عنه بما يلي:

أولًا: ربما يحصل تقصير من الزوجة حال الرضاع في حق زوجها، فيتوهم الزوج أنه يحق له أن ينقص أن يسقط حق النفقة والكسوة مقابل هذا التقصير، فنص الله عليه قطعًا لهذا التوهم. وهذا جواب الواحدي.

ثانيًا: في ذلك تأكيد لحق الزوجة في النفقة والكسوة، من جانبين، فإن تخلف أحدهما استحقته بالآخر.

ثالثًا: قد تحتاج الزوجة مزيدًا من النفقة والكسوة حال الرضاع فنص عليه لذلك. وهذان الجوابان ذكرهما ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ حيث قال:

«فإن قيل: إذا كان سبب الرزق والكسوة الزوجية، أصبح الرضاع عديم التأثير.

قلنا: لا؛ لأننا إذا قلنا: إنْ تخلفَ الإنفاق بالزوجية، وجبَ بالرضاع - هذه واحدة.

ثانيًا: أنه ربما يترتب لها من الطعام والكسوة إذا كانت ترضع ما لا يترتب لو كانت لا ترضع؛ فالمرضع ربما تحتاج إلىٰ غسل ثيابها دائمًا من الرضاعة، وتحتاج إلىٰ زيادة طعام، وشراب»(٢). وتقدم قوله رَحِمَهُ اللَّهُ: «قد يكون للشيء الواحد سببان».

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٣٤/ ٦٥).

(٢) تفسير القرآن الكريم (تفسير الفاتحة والبقرة) (٣/ ١٤٩).

وقال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «لا يبعد أن تستحق المرأة قدرًا من المال لمكان الزوجية، وقدرًا آخر لمكان الرضاع، فإنه لا منافاة بين الأمرين»(١).

❖ الترجيح:

مما سبق يترجح أن الإشكال زائل؛ سواء قيل إن المراد به المطلقات، حيث إن الكسوة من الأجرة، أو قيل: عموم الوالدات، حيث إن ذلك باعتبار بعضهن، أو باعتبار اختلاف الأحوال، أو قيل: الزوجات حيث لا مانع من أن تستحق قدرًا زائدًا لأجل الرضاع.

والحمد لله رب العالمين.

الثاني والثلاثون: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٢٣٦﴾﴾ [البقرة: ٢٣٦].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: ما معنىٰ نفي الجناح عن الـمُطلِّق قبل المسيس، ولا جناح علىٰ المطلق بعده؟»(٢)؛ وممن أورد هذا الإشكال: الثعلبي والرازي والقاسمي(٣).

❖ تحرير محل الإشكال:

أخبر الله تعالىٰ أنه لا جناح علىٰ من طلّق امرأته قبل أن يمسها، فقيل: حتىٰ

(١) التفسير الكبير (٦/ ٤٥٨).

(٢) البسيط (٤/ ٢٧٧).

(٣) انظر: الكشف والبيان (٢/ ١٨٨)، التفسير الكبير (٦/ ٤٧٤)، محاسن التأويل (٢/ ١٦١).

بعد أن يمسها لا جناح عليه في طلاقها ما دام أنه أوقع الطلاق وفق الشرع، فوقع التساؤل: ما معنىٰ نفي الجناح إذن؟ وهو منتفٍ في الحالتين.

❖ **دفع الإشكال:**

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قيل: ظاهر الآية رفع الحرج عن المطلق قبل المسيس وقبل الفرض، **فيحتمل** أن يكون معناه: لا سبيل للنساء عليكم إذا طلقتموهن قبل المسيس والفرض بصداق ولا نفقة.

ويحتمل أن يكون معناه: إباحة الطلاق له أي وقت شاء، بخلاف ما لو طلق بعد المسيس فإنه يجب أن يطلق للعدة»[1].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

اُختلف في معنىٰ قوله ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة: ٢٣٦] علىٰ قولين:

الأول: لا إثم ولا حرج ولا وزر عليكم؛ وهذا قول جمهور السلف[2].

قال ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولا يُعرف إطلاق الجناح علىٰ غير معنىٰ الإثم، ولذلك حمله **جمهور المفسرين** هنا علىٰ نفي الإثم في الطلاق»[3].

الثاني: لا تبعة عليكم، مِن مهر أو نفقة؛ وهذا قول الزمخشري وتبعه عليه آخرون[4].

---

(١) البسيط (٤/ ٢٧٧).

(٢) انظر: جامع البيان (٤/ ٢٨٦)، أحكام القرآن للجصاص (٢/ ١٣٦)، الهداية لمكي (١/ ٧٩٠)، المحرر الوجيز (ص٢١١)، البحر المحيط (٤/ ٣٣٨)، تفسير ابن كثير (٢/ ٢٠٨)، تيسير الكريم الرحمن (ص١٠٦)، تفسير ابن عثيمين(الفاتحة والبقرة)(٣/ ١٦٦).

(٣) التحرير والتنوير (٢/ ٤٥٧).

(٤) انظر: الكشاف (١/ ٢١٨)، التفسير الكبير (٦/ ٤٧٤)، الجامع للقرطبي (٤/ ١٥٧)، أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (١/ ٣٢٣)، مدارك التنزيل (١/ ١٢٠).

وقد تعقبه ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «هو لم يذكر في «الأساس»[١] هذا المعنىٰ للجناح حقيقة ولا مجازا، فإنما تأوله مَن تأوله تفسيرًا لمعنىٰ الكلام كله، لا لكلمة جناح، وفيه بعد، ومحمله علىٰ أن الجناح كناية بعيدة عن التبعة بدفع المهر. **والوجه** ما حمل عليه الجمهور لفظ الجناح، وهو معناه المتعارف»[٢].

والقواعد التفسيرية التي ترجح قول الجمهور عديدة، منها: أن قول جمهور السلف مقدم علىٰ غيره[٣].

ومنها: أن حمل معاني كلام الله علىٰ الغالب من أسلوب القرآن ومعهود استعماله أولىٰ[٤].

وبناء على قول الجمهور وقع الإشكال، وأجاب عنه المفسرون بما يلي:

أولًا: أن معنىٰ (رفع الجناح): **الرخصة والتيسير علىٰ المؤمنين، ودفع توهمٍ** قد يطرأ علىٰ الأذهان، وهو أن الطلاق في هذه الحال منهي عنه، وذلك لما هو مقرر في الشريعة من الحث علىٰ الزواج والترغيب فيه، والتنفير من الطلاق، حيث إن فيه كسرًا لخاطر المطلقة، واحتمال وقوع النزاع والشقاق بينه وبين أوليائها وغير ذلك.

---

(١) يعني كتاب الزمخشري: أساس البلاغة، وهو معجم لغوي يبين فيه معاني الكلمات حقيقة ومجازًا، ويكثر من ذكر التراكيب السياقية، طُبع في مجلدين وقد نشرته الهيئة العامة لقصور الثقافة في مصر.

(٢) التحرير والتنوير (٢/ ٤٥٧).

(٣) انظر: قواعد الترجيح (١/ ٢٨٨)، قواعد التفسير د. خالد السبت (١/ ٢٠٦).

(٤) قواعد الترجيح (١/ ١٧٢)، قواعد التفسير د. خالد السبت (١/ ٢١٣).

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إذا أريد بالجناح الإثم فإن هذا من باب التنبيه بما قبل الغاية علىٰ ما بعدها، فإنه إذا لم يكن في هذه الحال جناح في الطلاق، ففيهما بعدها بطريق الأولىٰ، فإنه قد يظن الظان أن الطلاق في هذه الحال منهي عنه، لأنها تطلق بلا صداق، ولا نصف صداق»[1].

وذكر الثعلبي وابن عطية رَحِمَهُما الله أنه قد يقع في نفوس المؤمنين أن من يطلق في هذه الحال فقد وقع في أمر مكروه أو أنهم يأثم به فنزلت الآية رافعة للجناح في ذلك[2].

وذكر ابن كثير والسعدي رَحِمَهُما الله أن الله تعالىٰ أباح الطلاق في هذه الحال، وإن كان فيه انكسار لقلب المرأة؛ ولهذا أمر تعالىٰ بإمتاعها، وهو تعويضها عما فاتها بشيء تعطاه من زوجها بحسب حاله[3].

وقال القاسمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أخذ بعض المفسرين يحاول البحث بأن عنوان نفي الجناح - عمّا ذكر هنا - يفيد ثبوته فيما عداه، مع أنه لا جناح أيضًا فيه، وتكلف للجواب - سامحه الله -؛ ولا يخفاك أنّ مثل هذا العنوان كثيرًا ما يراد به في التنزيل الترخيص والتسهيل»[4].

ثانيًا: أن معنىٰ (رفع الجناح): إباحة الطلاق في أي وقت شاء[5]، إذ لا بدعة في ذلك، بخلاف المدخول بها، فطلاقها فيه سنة وبدعة[6].

---

(١) نظرية العقد (ص١٧٠).

(٢) انظر: الكشف والبيان (٢/ ١٨٨)، المحرر الوجيز (ص٢١١).

(٣) انظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٢٠٨)، تيسير الكريم الرحمن (ص١٠٦).

(٤) محاسن التأويل (٢/ ١٦١).

(٥) البسيط (٤/ ٢٧٧).

(٦) طلاق السنة ما وافق أمر الله تعالىٰ وأمر رسوله ﷺ وهو أن يطلقها في طهر لم يجامعها فيه، أو =

قال الماتريدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فيه دليل رخصة طلاق غير المدخولات بهن في الأوقات كلها؛ إذ لا يتكلم بنفي الجناح إلا في موضع الرخصة، ولم يخص وقتًا دون وقت. وأما المدخولات بهن فإنه عَزَّ وَجَلَّ ذكر لطلاقهن وقتًا بقوله: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا۟ ٱلْعِدَّةَ﴾ [الطلاق: ١]»[1].

وهذا جواب الواحدي الثاني[2]، أما جوابه الأول فهو علىٰ مبني علىٰ قول الزمخشري المتقدم، ولا يرد الإشكال عليه.

إذ لو قيل: إن المعنىٰ لا تبعة عليكم من صداق أو نفقة قبل مس النساء، فمعلوم أن التبعة ثابتة بعد مسهن، وهذا غير مشكل.

❖ الترجيح:

مما سبق يترجح والله أعلم قول الجمهور وهو أن المعنىٰ: لا إثم ولا حرج ولا وزر عليكم، ويزول الإشكال بأن يقال: إن معنىٰ (رفع الجناح): الرخصة والتيسير علىٰ المؤمنين، ودفع توهمٍ قد يطرأ علىٰ الأذهان، وهو أن الطلاق في هذه الحال منهي عنه، ويشمل معنىٰ (رفع الجناح): إباحة الطلاق في أي وقت شاء، ما دام أن صاحبه أوقعه علىٰ السنة، والحمد لله رب العالمين.

= وهي حامل، أما طلاق البدعة فهو ما خالف أمر الله تعالىٰ وأمر رسوله ﷺ وهو أن يطلقها في الحيض أو في طهر جامعها فيه، أو أن يطلقها أكثر من تطليقة بوقت واحد؛ وقد نقل ابن قدامة الإجماع علىٰ تحريم طلاق البدعة. انظر: المغني (١٠/ ٣٢٤).

(١) تأويلات أهل السنة (٢/ ١٩٥).

(٢) البسيط (٤/ ٢٧٧).

الثالث والثلاثون: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ۚ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٤٠].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: كيف يوصي المتوفىٰ، والله تعالىٰ ذكر الوفاة ثم أمر بالوصية؟»(١).

وممن أورد هذا الإشكال: الرازي(٢).

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال ظاهر من كلام الواحدي، وهذا من الإشكالات التي يُتَوهَّمُ فيها إخبار القرآن بأمرٍ يستحيل وقوعه.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «والأنبياء جاؤوا بما تعجز العقول عن معرفته، ولم يجيئوا بما تعلم العقول بطلانه، فهم يخبرون **بمحارات العقول لا بمحالات العقول**»(٣)، أي: جاؤوا بما تحار فيه العقول، لا بما تستحيله العقول، فلا تعارض بين النقل الصحيح والعقل الصريح(٤)؛ ومعلومٌ أن المتوفىٰ لا يستطيع الوصية، فكيف يؤمر بها؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي بقوله: «قلنا: المعنىٰ: والذين **يقاربون** الوفاة ينبغي أن

---

(١) البسيط (٤/ ٣٠٢).

(٢) التفسير الكبير (٦/ ٤٩٤).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٣١٢).

(٤) وقد ألف ابن تيمية في هذا كتابه النافع المفيد: درء تعارض العقل والنقل.

يفعلوا هذا، فالوفاة عبارة عن الإشراف عليها.

وجواب آخر: وهو أن هذه الوصية يجوز أن تكون مضافة إلىٰ الله، بمعنىٰ أمره وتكليفه، كأنه قيل: وصية من الله لأزواجهم، كقوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ [النساء: ١١] وهذا المعنىٰ إنما يحسن علىٰ قراءة من قرأ بالرفع»[١].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

هذه الآية من الآيات التي وقع الخلاف فيها من عدة جهات، كالناسخ والمنسوخ، والقراءات والإعراب وغير ذلك[٢]؛ والواحدي ذكر الإشكال بناء علىٰ الاختلاف في الوصية هل هي من الله تعالىٰ أم من الزوج المتوفىٰ؟ وكذلك الاختلاف في قراءة وصية هل هي بالرفع أم بالنصب؟

فإن قيل: هي وصية من الله عَزَّوَجَلَّ لم يرد الإشكال.

وإن قيل: هي وصية من الزوج وقع الإشكال، وطُلب الجواب عنه.

والآية فيها قراءتان سبعيتان متواترتان[٣]:

الأولىٰ: بالرفع، الثانية: بالنصب[٤]؛ وتوجيه قراءة الرفع علىٰ أوجه[٥]:

الأول: علىٰ الابتداء، وخبره ﴿لِّأَزۡوَٰجِهِم﴾، وحَسُن الابتداء بالنكرة لأنه

(١) البسيط (٤/ ٣٠٣).

(٢) انظر: جامع البيان لابن جرير (٤/ ٣٩٦)، المحرر الوجيز (ص٢١٨)، البحر المحيط (٤/ ٣٧٦)، تفسير ابن كثير (١/ ٢٢٤).

(٣) انظر: جامع البيان للداني (١/ ٩١٥)، النشر (٢/ ١٧٢).

(٤) قال ابن الجزري: قرأ أبو عمرو وابن عامر وحفص: ﴿وصيةً﴾ بالنصب، وقرأ الباقون بالرفع. النشر (٢/ ١٧٢).

(٥) انظر: الحجة لأبي علي(٢/ ١٦١)، الكشف لمكي(١/ ٢٩٩)، البحر المحيط (٤/ ٣٧٧)، الدر المصون للسمين (١/ ٥٩٠).

موضع تحضيض، كما حسن أن يرتفع: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيْكَ﴾ لإفادة الدوام.

الثاني: على الابتداء، والخبر محذوف ويكون على تقدير: فعليهم وصيةٌ.

الثالث: على تقدير: كُتب عليهم وصيةٌ(١).

الرابع: على تقدير: فلتكن وصيةٌ(٢).

الخامس: على تقدير: فأَمْرُنا وصيةٌ(٣).

وتوجيه قراءة النصب على أوجه:

الأول: على الأمر بالوصية، فيكون التقدير: ليوصوا وصيةً(٤).

الثاني: أنها مصدر، كقوله تعالى: ﴿فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤](٥).

الثالث: على أنها مفعول ثانٍ، ويكون التقدير: وأُلزم الذين يتوفون منكم وصيةً. وهذا أجازه الزمخشري(٦) وضعفه أبو حيان(٧).

وبناء على التوجيه الأول لقراءة النصب حصل الإشكال، والجواب عنه بما يلي:

أجاب الواحدي كما تقدم بأن المراد: بالمتوفين: الذين قاربوا الوفاة، وقد نقله عن أبي علي الفارسي(٨).

---

(١) انظر: معاني القرآن للفراء (١/ ١٥٦)، جامع البيان لابن جرير (٤/ ٣٩٧).

(٢) انظر: الحجة لابن خالويه (١/ ٩٨).

(٣) انظر: الحجة لابن خالويه (١/ ٩٨).

(٤) انظر: الحجة لأبي علي (٢/ ١٦١)، الكشف لمكي (١/ ٢٩٩)، البحر المحيط (٤/ ٣٧٧)، الدر المصون للسمين (١/ ٥٩٠).

(٥) انظر: الحجة لابن خالويه (١/ ٩٨)، الدر المصون للسمين (١/ ٥٩٠).

(٦) انظر: الكشاف (١/ ٢٢١).

(٧) انظر: البحر المحيط (٤/ ٣٧٨).

(٨) الحجة (٢/ ١٦٢).

وقد رد ابن جرير قراءة النصب[1]، واستدل بما يدل علىٰ إشكالها عنده، حيث قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأولىٰ القراءتين بالصواب في ذلك عندنا قراءة من قرأه رفعًا، لدلالة ظاهر القرآن علىٰ أن مقام المتوفىٰ عنها زوجها في بيت زوجها المتوفىٰ حولًا كاملًا، كان حقًا لها قبل نزول قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] وقبل نزول آية الميراث. ولتظاهر الأخبار عن رسول الله ﷺ بنحو الذي دل عليه الظاهر من ذلك، أوصىٰ لهن أزواجهن بذلك قبل وفاتهن أو لم يوصوا لهن به.

فإن قال قائل: وما الدلالة علىٰ ذلك؟

قيل: لما قال الله تعالىٰ ذكره: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم﴾ [البقرة: ٢٤٠] وكان الموصي لا شك إنما يوصي في حياته بما يؤمر بإنفاذه بعد وفاته، وكان محالا أن يوصي بعد وفاته، كان تعالىٰ ذكره إنما جعل لامرأة الميت سكنىٰ الحول بعد وفاته؛ علمًا بأنه حق لها وجب في ماله بغير وصية منه لها، إذ كان الميت مستحيلًا أن يكون منه وصية بعد وفاته.

ولو كان معنىٰ الكلام علىٰ ما تأوله من قال: فليوصِ وصيةً، لكان التنزيل: والذين يحضرهم الوفاة ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم، كما قال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ﴾ [البقرة: ١٨٠]»[2].

ويجاب عنه: بما أن القراءة قد ثبتت فلا مانع من حمل الآية علىٰ المعنىٰ

---

(١) تقدم في الموضع العشرين من سورة البقرة بيانُ خطأ من رد قراءة متواترة لوجود إشكالٍ فيها، وأن العلماء قد أجابوا عن هذه الإشكالات، مع الاعتذار لابن جرير وغيره من العلماء في ذلك العصر بأن القراءات السبع لم يقع الاتفاق عليها إلا بعد عصرهم.

(٢) جامع البيان (٤/ ٣٩٨).

الذي ذُكر، بل قد يقال: إن آية البقرة تدل عليه، وهي قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ﴾ [البقرة: ١٨٠] لا سيما والآيتان كلاهما في الوصية.

قال الزمخشري رَحِمَهُ اللهُ: «والمعنىٰ أنَّ حَقَّ الذين يتوفون عن أزواجهم أن يوصوا قبل أن يحتضروا بأن تمتع أزواجهم بعدهم حولا كاملا»[١].

وقال ابن عطية رَحِمَهُ اللهُ: «فـ﴿يُتَوَفَّوْنَ﴾ علىٰ هذا القول معناه: يقاربون الوفاة ويحتضرون، لأن الميت لا يوصي»[٢]، وكذا قاله ابن الجوزي رَحِمَهُ اللهُ[٣] وغيره.

وذِكْرُ الفعل والمراد مقاربته وارد في القرآن، فمن ذلك: قوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٢]، أي قاربن بلوغ الأجل.

قال الزركشي رَحِمَهُ اللهُ: «الرابع والعشرون[٤]: إطلاق الفعل والمراد مقاربته ومشارفته»، فذَكرَ هذه الآية وآياتٍ أُخر؛ ثم قال: «وقريب منه: إطلاق الفعل وإرادة إرادته، كقوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ﴾ [النحل: ٩٨] أي: إذا أردت؛ وقوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟﴾ [المائدة: ٦] أي: إذا أردتم لأن الإرادة سبب القيام»[٥].

وأما جواب الواحدي الآخر: فهو باعتبار الوصية مضافة إلىٰ الله تعالىٰ، لا

---

(١) الكشاف (١/ ٢٢١).

(٢) المحرر الوجيز (ص٢١٨).

(٣) زاد المسير (١/ ٢٨٦)، وانظر: التفسير الكبير (٦/ ٤٩٤)، الجامع للقرطبي (٤/ ٢٠٦)، أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (١/ ٣٢٦)، مدارك التنزيل (١/ ١٢٢).

(٤) يعني من الأنواع المندرجة تحت (النوع الثالث والأربعون: في بيان حقيقته ومجازه).

(٥) البرهان (٢/ ٢٩٤)، وقاله أيضًا السيوطي في الإتقان (٤/ ١٥١٥)، وابن عقيلة في الزيادة والإحسان (٥/ ٤٣٩).

إلىٰ الزوج؛ وهو اختيار ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1]؛ وكون الوصية من الله تعالىٰ لا شك فيه، حيث إن الله عَزَّوَجَلَّ هو الذي فرض الوصية، فتكون الوصية من الله تشريعًا، ومن الزوج امتثالًا، وعليه فيصح نسبتها إلىٰ الله تعالىٰ كما يصح نسبتها إلىٰ الزوج باعتباره ممتثلًا لأمر ربه سبحانه.

وقد بيّن ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الله سبحانه قد أضاف أفعالًا صادرة عن محض قدرته ومشيئته إلىٰ أسباب وأزمنة وأمكنة؛ ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كذلك تعليقه الأحكام بالعلل - وهي المعاني والمناسبات، والحكم والمصالح - التي من أجلها ثبتت الأحكام، وهو سبحانه واضع تلك المعاني، ومضيف الأحكام إليها، وإنما هي في الحقيقة مضافة إليه سبحانه»[2].

فالإضافات تختلف باختلاف الاعتبارات؛ وعلىٰ هذا: فلا تعارض بين القولين، والله أعلم.

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتضح أن الإشكال زائل بحمد الله بهذا الجواب، والله تعالىٰ أعلم.

الرابع والثلاثون: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿ ۞ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

❖ **نص الإشكال:**

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والله تعالىٰ أخبر في هذه الآية بتفضيل بعض الأنبياء علىٰ بعض ليعرف الناس أنهم ليسوا سواء في الفضيلة، غير أن النبي ﷺ نهانا عن

---

(١) جامع البيان (٤/ ٣٩٨).

(٢) انظر: مدارج السالكين (٣/ ٢٩٣)، وقد نقله عن الهروي.

الخوض في تفضيل بعض الأنبياء علىٰ بعض، ولا نخالف أمره، فقال في خبر أبي هريرة: «لا تفضلوا بين الأنبياء»[١]، فيستفاد من الآية معرفة تفاضلهم، وننتهي عن الكلام في ذلك؛ لنهيه ﷺ»[٢].

وممن أورد هذا الإشكال: القرطبي والشنقيطي والشوكاني وابن عثيمين[٣].

قال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذه الآية مشكلة»[٤]؛ وقال الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «في هذه الآية الكريمة، أعني قوله تعالىٰ: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ الآية، إشكال قوي معروف»[٥]؛ وقال الشوكاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد استشكل جماعة من أهل العلم الجمع بين هذه الآية وبين ما ثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة»[٦].

❖ تحرير محل الإشكال:

أخبر الله تعالىٰ في هذه الآية بتفضيل الأنبياء بعضهم علىٰ بعض، بينما الحديث فيه النهي عن تفضيل الأنبياء بعضهم علىٰ بعض، وهذا من أنواع المشكل: وهو موهم التعارض بين آية وحديث.

❖ دفع الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فيستفاد من الآية معرفة تفاضلهم، وننتهي عن الكلام

---

(١) رواه البخاري (٤/ ١٥٩) رقم (٣٤١٤) كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٣٩﴾﴾، ومسلم (٧/ ١٠٠) رقم (٢٣٧٣) كتاب الفضائل، باب من فضائل موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

(٢) البسيط (٤/ ٣٤٤).

(٣) انظر: الجامع (٤/ ٢٥٣)، أضواء البيان (١/ ٢٦٤)، فتح القدير (١/ ٤٦٠)، تفسير ابن عثيمين (تفسير الفاتحة والبقرة) (٣/ ٢٣٩).

(٤) الجامع (٤/ ٢٥٣).

(٥) أضواء البيان (١/ ٢٦٤).

(٦) فتح القدير (١/ ٤٦٠).

في ذلك؛ لنهيه ﷺ»[١].

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «يقول تعالىٰ ذكره: هؤلاء رسلي فَضَّلتُ بعضهم علىٰ بعض، فكلمت بعضهم والذي كلمته منهم موسىٰ ﷺ ورفعت بعضهم درجات علىٰ بعض بالكرامة ورفعة المنزلة»[٢]. ثم روىٰ هذا المعنىٰ عن مجاهد وابن أبي نجيح[٣].

وقال السمرقندي رَحِمَهُ اللَّهُ: «التفضيل يكون علىٰ ثلاثة أوجه: **أحدها**: أن يكون دلالة نبوته أكثر. **والثاني**: أن تكون أمته أكثر. **والثالث**: أن يكون بنفسه أفضل»[٤].

ودلالة الآية علىٰ التفضيل ظاهرة، فوقع الإشكال فيما يوهم التعارض مع النهي الوارد في الحديث[٥].

وأجاب عنه العلماء بما يلي:

الأول: أن النبي ﷺ قال هذا قبل أن يعلم بالتفضيل، ومفاده أن الحديث منسوخ؛ وهذا الوجه أورده النووي والقرطبي وابن كثير وابن حجر والعيني والشوكاني[٦].

ويعترض عليه: بأن الأصل الإحكام، ولا يصار إلىٰ النسخ مع إمكان

---

(١) البسيط (٤/ ٣٤٤).

(٢) جامع البيان (٤/ ٥٢٠).

(٣) جامع البيان (٤/ ٥٢٠).

(٤) تفسير السمرقندي (١/ ٢٢١).

(٥) انظر: أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض د. سليمان الدبيخي (ص٦٣٣)، الأحاديث المشكلة الواردة في تفسير القرآن (ص٦٠) د. أحمد القصير.

(٦) انظر: شرح النووي علىٰ مسلم (١٥/ ٤٠)، الجامع للقرطبي (٤/ ٢٥٤)، تفسيره (٢/ ٢٣٨)، فتح الباري (٦/ ٥٥٠)، عمدة القاري (١٥/ ٣٠٤)، فتح القدير (١/ ٤٦١).

الجمع؛ لذا قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وفي هذا نظر»[١].

الثاني: أن المقصود بالنهي: النهي المؤدي إلىٰ تنقص المفضول، والغض من مكانته؛ وقد قال به الخطابي وابن تيمية وأورده النووي وابن حجر والعيني وابن أبي العز[٢].

قال الخطابي رَحِمَهُ اللَّهُ: «معنىٰ هذا: ترك التخيير بينهم علىٰ وجه الإزراء ببعضهم، فإنه ربما أدىٰ ذلك إلىٰ فساد الاعتقاد فيهم، والإخلال بالواجب من حقوقهم، وبفرض الإيمان بهم، وليس معناه: أن يعتقد التسوية بينهم في درجاتهم، فإن الله سبحانه قد أخبر أنه قد فاضل بينهم فقال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿۞ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]»[٣].

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «نهىٰ النبي ﷺ أن يفضل بين الأنبياء التفضيل الذي فيه انتقاص المفضول والغض منه»[٤].

الثالث: أن النهي مختص بالتفضيل في نفس النبوة إذ لا تفاضل فيها، أما التفاضل بالخصائص الأخرىٰ فجائز؛ وهذا الوجه: أورده النووي وابن حجر واختاره القرطبي[٥]؛ ولكنه يفتقر إلىٰ دليل، إذ لا شيء في ألفاظ الحديث يدل عليه.

الرابع: أن المقصود بالنهي: النهي عن التفضيل الصادر علىٰ وجه الحمية والعصبية والهوىٰ - لا بمقتضىٰ الدليل - وأراد به صاحبه الافتخار والتعالي،

---

(١) تفسيره (٢/ ٢٣٨).

(٢) انظر: معالم السنن (٣/ ٦٧)، مجموع الفتاوىٰ (١٤/ ٤٣٦)، شرح النووي علىٰ مسلم (١٥/ ٤٠)، فتح الباري (٦/ ٥٤٢)، شرح الطحاوية (١/ ٢٤٣)، شرح الطحاوية (١/ ٢٤٣).

(٣) معالم السنن (٤/ ٦٧).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (١٤/ ٤٣٦).

(٥) انظر: شرح النووي علىٰ مسلم (١٥/ ٤٠)، فتح الباري (٦/ ٥٤٢)، الجامع (٤/ ٢٥٥).

وهو ما يؤدي إلىٰ الخصومة والخلاف والنزاع والتشاجر؛ وهذا الوجه: أورده النووي وابن حجر والعيني[١]؛ كما أورده ابن كثير كوجه من أوجه الجواب في سورة البقرة[٢]، ثم رجحه في سورة الإسراء حيث قال هناك: «المراد من ذاك هو التفضيل بمجرد التشهي والعصبية، لا بمقتضىٰ الدليل، فإذا دل الدليل علىٰ شيء وجب اتباعه»[٣]؛ وممن قال به ابن أبي العز وأبو السعود وابن عثيمين[٤]؛ قال ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «في هذا عدة أوجه من الجمع، أحسنها أن النهي فيما إذا كان علىٰ سبيل الافتخار والتعلّي... أما علىٰ سبيل الخبر فلا بأس به»[٥].

ويؤيده سبب الحديث فإن فيه أن يهوديًا قال: لا والذي اصطفىٰ موسىٰ علىٰ البشر، فلطمه مسلم وقال: أتقول هذا ورسول الله ﷺ بين أظهرنا؟! فجاء اليهودي فاشتكىٰ المسلم، فقال النبي ﷺ ما قال[٦].

الخامس: أن التفضيل خاص بالنبي ﷺ وجائز له، أما غيره فلا يجوز له أن يفاضل بين الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ؛ وهذا الوجه: أورده العيني[٧].

ويعترض عليه: بأن الأصل عدم الخصوص حتىٰ يقوم الدليل علىٰ الخصوصية.

---

(١) انظر: شرح النووي علىٰ مسلم (١٥/ ٤٠)، فتح الباري (٦/ ٥٤٢)، عمدة القاري (١٦/ ٦).

(٢) تفسيره (٢/ ٢٣٨).

(٣) تفسيره (٥/ ٨٧).

(٤) انظر: شرح الطحاوية (١/ ٢٤٣)، إرشاد العقل السليم (١/ ٢٤٦)، تفسير ابن عثيمين (تفسير الفاتحة والبقرة) (٣/ ٢٣٩).

(٥) تفسير القرآن الكريم (تفسير الفاتحة والبقرة) (٣/ ٢٣٩).

(٦) تقدم تخريجه عند ذكر نص الإشكال.

(٧) عمدة القاري (١٦/ ٦).

السادس: أن المقصود بالنهي: النهي عن التفاضل عند مجادلة أهل الكتاب لئلا يؤدي ذلك إلىٰ الإزراء بالأنبياء ﷺ.

وهذا الوجه: قاله به الحَليمي[١]، وأورده القرطبي[٢].

قال الحَليمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قد قال الله تعالىٰ: ﴿ ۞ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [البقرة: ٢٥٣] فأخبر أنه فاوت بينهم في الفضل، فإن وصفناهم بما وصفهم الله تعالىٰ فلا عيب علينا في ذلك؛ فأما المخايرة بين الأنبياء الذي ورد فيه النهي فإنما يراد بذلك محاذاة أهل الملل في تفضيل نبينا ﷺ كاليهود تجادل في موسىٰ عليه السلام، والنصارىٰ تجادل في عيسىٰ عليه السلام وتفضيل نبينا صلىٰ الله وسلم عليه وعليهما.

أو أن المعنىٰ في ذلك: أن هذه المخايرة إذا وقعت بين أهل دينين مختلفين لم يُؤمن أن يخرج كل واحد من المخايرين في تفضيل من يريد تفضيله إلىٰ الإزراء بالآخر والتعيير منه فيكفر[٣] بذلك.

فإذا كانت المخايرة من مسلم يريد الوقوف علىٰ الأفضل فيقابل بينهما ليظهر له رجحان فليس ينهىٰ عنه»[٤].

---

(١) هو الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم، أبو عبدالله البخاري الشافعي، قال الذهبي: «أحد الأذكياء الموصوفين... وكان متفننا سيال الذهن مناظرًا طويل الباع في الأدب والبيان»، وقد أخذ عن القفال، وغيره. ومن مصنفاته: «المنهاج في شعب الإيمان». توفي سنة (٤٠٣هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٢٣١)، طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي (٤/ ٣٣٣).

(٢) الجامع (٤/ ٢٥٤).

(٣) في المطبوعة: فيكفي بذلك، ولعل الصواب المثبت.

(٤) المنهاج في شعب الإيمان (٢/ ١١٧).

السابع: أن المقصود بالنهي: المفاضلة بجميع أنواع الفضائل بحيث لا يُترك للمفضول أي فضيلة.

وهذا الوجه أورده ابن حجر[١] والعيني[٢].

الثامن: أن المقصود بالنهي: النهي عن التفضيل الخاص، أو التفضيل التفصيلي، فلا يفضل بعض الرسل علىٰ بعض بعينه، أما التفضيل علىٰ العموم دون تعيين المفضول فيجوز.

وهذا الوجه: قال به ابن عطية وأبو حيان وابن عاشور؛ وأورده القرطبي وابن أبي العز[٣].

وقد رده القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «إن الله تعالىٰ لما أخبر أنه فضّل بعضهم علىٰ بعض جعل يبيّن بعض المتفاضلين ويذكر الأحوال التي فضلوا بها»[٤].

وفي الآية ما يرده حيث ذكر الله عَزَّوَجَلَّ تفصيل التفضيل بعد الإجمال، فقال: ﴿مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ ۚ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٥٣]؛ كما قال أبو السعود رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ ۖ﴾ [البقرة: ٢٥٣]: تفصيل للتفضيل المذكور إجمالًا»[٥].

التاسع: أن النبي ﷺ لما كان أفضل الأنبياء والرسل قال هذا الكلام من باب التواضع.

---

(١) فتح الباري (٦/ ٥٤٢).

(٢) عمدة القاري (١٦/ ٦).

(٣) انظر: المحرر الوجيز (ص٢٢٧)، البحر المحيط (٤/ ٤٥١)، التحرير والتنوير (٣/ ٧)، الجامع (٤/ ٢٥٥)، شرح الطحاوية (١/ ٢٤٣).

(٤) الجامع (٤/ ٢٥٧).

(٥) إرشاد العقل السليم (١/ ٢٤٦).

وهذا الوجه أورده النووي وابن كثير وابن حجر والعيني[١].

العاشر: أن مقام التفضيل ليس إلىٰ البشر، بل هو إلىٰ الله تعالىٰ وحده، فيقال: إن الله تعالىٰ فضل بعض الأنبياء علىٰ بعض، ويُسكت علىٰ ذلك، لأن مزايا التفضيل معلومة لله تعالىٰ وليست معلومة للبشر.

وهذا الوجه: أورده ابن كثير[٢]، وهو جواب الواحدي كما سبق، واختاره الشوكاني حيث قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وعندي أنه لا تعارض بين القرآن والسنة، فإن القرآن دل علىٰ أن الله فضل بعض أنبيائه علىٰ بعض، **وذلك لا يستلزم أنه يجوز لنا أن نفضل بعضهم علىٰ بعض**، فإن المزايا التي هي مناط التفضيل معلومة عند الله لا تخفىٰ عليه منها خافية، وليست بمعلومة عند البشر، فقد يجهل أتباع نبي من الأنبياء بعض مزاياه وخصوصياته، فضلا عن مزايا غيره، والتفضيل لا يجوز إلا بعد العلم بجميع الأسباب التي يكون بها هذا فاضلا وهذا مفضولا»[٣].

ويمكن أن يجاب عنه بقول الحليمي السابق: «أخبر تعالىٰ أنه فاوت بينهم في الفضل، فإن وصفناهم بما وصفهم الله تعالىٰ فلا عيب علينا في ذلك».

فمن تكلم في التفضيل مستدلًا بالكتاب والسنة فلا غضاضة عليه في ذلك.

❖ الترجيح:

يترجح أن المفاضلة بين الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ جائزة كما دلت عليه الآية الكريمة، وقد قال النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لا بد من اعتقاد التفضيل»[٤]. وقال ابن تيمية: «ومعلوم

---

(١) انظر: شرح النووي علىٰ مسلم (١٥/ ٤٠)، تفسير ابن كثير (٢/ ٢٣٨)، فتح الباري (٦/ ٥٥٠)، عمدة القاري (١٥/ ٣٠٤).

(٢) تفسيره (١/ ٢٣٩).

(٣) فتح القدير (١/ ٤٦١).

(٤) شرح النووي علىٰ مسلم (١٥/ ٤٠).

أن المرسلين يتفاضلون»[١]، وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولا خلاف أن الرسل أفضل من بقية الأنبياء، وأن أولي العزم منهم أفضلهم»[٢].

وأما الحديث فكل ما ذُكر يمكن أن يجاب به عنه، ولا تعارض بينها، ولا مانع من أن يقصد بالنهي كل تلك الأوجه، سوىٰ الأوجه التي وقع عليها الاعتراض.

وفي بعض هذه الأوجه تداخل، ولكن لما ذكرها أهل العلم مفصلة فصلتها كذلك، والله تعالىٰ أعلم.

الخامس والثلاثون: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ (٢٦١)﴾ [البقرة: ٢٦١].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: فهل رؤي سنبلة فيها مائة حبة حتىٰ يضرب المثل بها؟»[٣].

وممن أورد هذا الإشكال: ابن جرير والثعلبي وغيرهما[٤].

❖ تحرير محل الإشكال:

سبق أن من أنواع المشكل أن يُذكر في القرآن أشياء، وفي الواقع خلافها، أو

---

(١) الجواب الصحيح (٥/ ١٣٣).

(٢) تفسيره (٥/ ٨٧).

(٣) البسيط (٤/ ٤٠٨).

(٤) انظر: جامع البيان (٤/ ٦٥٢)، الكشف والبيان (٢/ ٢٥٨)، تفسير السمعاني (١/ ٢٦٨)، معالم التنزيل (١/ ٢٨٢)، الكشاف (١/ ٢٣٨)، المحرر الوجيز (ص٢٤١)، التفسير الكبير (٧/ ٤٠).

أنها لا توجد في الواقع، وهنا ذكر الله تعالىٰ ضرب المثل بالسنبلة ذات المائة حبة، فوقع الإشكال: هل رأىٰ أحد هذه السنبلة حتىٰ يضرب المثل بها؟ ومن أنواع الأمثال: تشبيه المعقول بالمحسوس المشاهد.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عنه بقوله: «قيل: قد يُتصور ذلك وإن لم يُرَ، وليس القصد في المثل تصوير سنبلة فيها مائة حبة، وإنما القصد التشبيه بمثل هذه السنبلة، علىٰ تقدير التصوير، لا علىٰ تحقيق التصوير، والعادة في الأمثال التي تضرب أن يشبه الشيء بما يجوز أن يتصور، وإن لم يُرَ ذلك الشيء.

وقد قيل: إنه رأىٰ[1] ذلك في سنبل الدخن، وقد قيل: المراد بقوله: ﴿فِي كُلِّ سُنۢبُلَةٖ مِّاْئَةُ حَبَّةٖۗ﴾ أنها إذا بذرت أنبتت مائة حبة، فقيل: فيها مائة حبة علىٰ هذا المعنىٰ، كما يقال: في هذه الحبة حب كثير»[2].

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقع في القرآن أمثال، وأن أمثال القرآن لا يعقلها إلا العالمون، وأنها تشبيه شيء بشيء في حكمه، وتقريب المعقول من المحسوس، أو أحد المحسوسين من الآخر، واعتبار أحدهما بالآخر»[3].

إذن: أمثال القرآن علىٰ قسمين:

الأول: تشبيه معقول بمحسوس؛ والثاني: تشبيه محسوس بمحسوس آخر.

وعلىٰ هذا فلا إشكال في ضَرْبِ مَثَلٍ في القرآن بأمرٍ غيرِ مشاهد، لكنه مُدْرَكٌ حسًا.

---

(١) كذا في المطبوعة، ولعلها (رُؤي).

(٢) البسيط (٤/ ٤٠٨).

(٣) الأمثال في القرآن له (ص٩)، وانظر: البرهان (١/ ٤٨٦)، الإتقان (٥/ ١٩٣٢).

أجوبة العلماء عن هذا الإشكال:

أجاب العلماء بعدة أجوبة كما يلي:

الأول: إن كان هذا موجودًا فقد زال الإشكال، وقد قيل: **إنه موجود في نبات الدُّخْن.**

الثاني: إن لم يكن موجودًا في الواقع المشاهد، **فهو موجود في الأذهان**، ومتصور تمام التصور، وما كان متصورًا جاز ضرب المثال به **وإن** لم ير، وقد كان هذا من عادة العرب في كلامها كما سيأتي.

الثالث: أن هذا الأمر موجود، وذلك أن يؤخذ ما في السنبلة من الحب، فيُبذر فينبت حتىٰ يصل مائة حبة، فتكون هذه المائة مضافة إلىٰ السنبلة الأولىٰ التي أخذ منها الحب.

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «قيل: إن يكن ذلك موجودًا فهو ذاك.

وإلا فجائز أن يكون معناه: كمثل سنبلة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة، **إن جعل الله ذلك فيها؛ ويحتمل** أن يكون معناه: في كل سنبلة مائة حبة؛ يعني أنها إذا هي بُذرت أنبتت مائة حبة، فيكون ما حدث عن البذر الذي كان منها من المائة الحبة مضافا إليها؛ لأنه كان عنها»[1]؛ وقال الثعلبي رَحِمَهُ اللَّهُ[2] مثله.

وقال السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «لما كان ذلك متصورًا في الجملة، صح ضرب المثل به وإن لم يعرف، ومثله ما قاله امرؤ القيس:

ومـــــسنونةٌ زُرْقٌ كأنيـــــابِ أغـــــوالِ[3]

---

(١) جامع البيان (٤/ ٦٥٢).

(٢) الكشف والبيان (٢/ ٢٥٨).

(٣) هذا عجز بيت، وصدره:

أيقتلنـــــــي والمَـــــــشْرَفيّ مـــــــضاجعي

=

وناب الغول لا يعرف، ولكن لما تُصُوِّرَ وجودُه بالجملة مثّل به.

وقيل: هو يتصور في سنبلة الدخن ونحوه»[١].

وتشبيه الشيء بما لم يُر معروف في كلام العرب.

قال الزجاج رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «القَوْل المعروفُ أن الشيء إذا استقبح شُبِّهَ بالشيطان، فقيل: كأنّه وجه شيطانٍ، وكأنه رأسُ شيطان، والشيطان لا يُرىٰ، ولكنه يستشعر أنه أقبح ما يكون من الأشياء، لو رُئِيَ لرئي في أقبح صورة...» ثم أورد بيت امرئ القيس السابق وقال: «ولم يُرَ الغولُ قط ولا أنيابُها، ولكن التمثيل بما يستقبح أبلغ في باب المذكر، يمثل بالشيطان؛ وفي باب ما يستقبح في المؤنث يشبه بالغُول»[٢].

وقال البغوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ذلك متصور، غير مستحيل، وما لا يكون مستحيلًا جاز ضرب المثل به وإن لم يوجد»[٣].

وقال الزمخشري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «بل هو موجود في الدُّخن والذرة وغيرهما، وربما

= والبيت لامرئ القيس كما في ديوانه (ص١٣٧)، وقوله: (المشرفي): أي السيف، نسبةً إلىٰ مشارف، وهي قرىٰ من أرض اليمن وقيل: من أرض العرب تدنو من الريف، (مسنونة زرق): أي الأسنة وهي أنصال الرماح، (أغوال): أي الشياطين، وتسمىٰ الحيات أيضًا أغوالًا. والشاعر يفتخر بشجاعته وقوته، ويقول: كيف يقتلني من أراد قتلي والسيف وأنصال الرماح بجواري، لا تفارقني حتىٰ وقت النوم؟! انظر: **تهذيب اللغة** (١١/ ٣٤٢) مادة: شرف، لسان العرب (١١/ ٧٥) مادة: شرف؛ **تهذيب اللغة** (٨/ ٤٢٩) مادة: زرق، لسان العرب (١٢/ ٤) مادة: زرق؛ **تهذيب اللغة** (٨/ ١٩٣) مادة: غول، لسان العرب (١٤/ ٢١) مادة: غول.

(١) تفسيره (١/ ٢٦٨).

(٢) معاني القرآن وإعرابه (٤/ ٣٠٦).

(٣) معالم التنزيل (١/ ٢٨٣).

فَرَّخَتْ ساقُ البُّرة في الأراضي القوية المغِلّة، فيبلغ حبها هذا المبلغ، ولو لم يوجد لكان صحيحًا علىٰ سبيل الفرض والتقدير»[١].

وقال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد يوجد في سنبل القمح ما فيه مائة حبة، وأما في سائر الحبوب فأكثر، ولكن المثال وقع بهذا القدر»[٢].

وقال الفخر الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الجواب عنه من وجوه:

الأول: أن المقصود من الآية أنه لو عَلِمَ إنسانٌ يطلب الزيادة والربح أنه إذا بذر حبة واحدة أخرجت له سبعمائة حبة، ما كان ينبغي له ترك ذلك ولا التقصير فيه؛ فكذلك ينبغي لمن طلب الأجر في الآخرة عند الله أن لا يتركه إذا علم أنه يحصل له علىٰ الواحدة عشرة ومائة، وسبعمائة، وإذا كان هذا المعنىٰ معقولًا سواء وُجد في الدنيا سنبلة بهذه الصفة، أو لم يوجد كان المعنىٰ حاصلًا مستقيمًا، وهذا قول القفال[٣] رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو حسن جدا.

والجواب الثاني: أنه شوهد ذلك في سنبلة الجاوَرْس[٤]، وهذا الجواب في غاية الركاكة»[٥].

ولعل وجه تضعيفه للجواب الثاني ما ذكره **القرطبي** رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قال: «قيل:

---

(١) الكشاف (١/ ٣٣٨).

(٢) المحرر الوجيز (ص٢٤٠).

(٣) هو محمد بن علي بن إسماعيل، أبو بكر القَفَّال الكبير، الشاشي، الفقيه الشافعي، كان من أئمة عصره، ومن مصنفاته «شرح رسالة الشافعي» و «دلائل النبوة»، وذكر السبكي عن ابن عساكر أنه كان معتزليًا ثم أصبح أشعريًا، توفي سنة (٣٦٥هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١٦/ ٢٨٣)، طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي (٣/ ٢٠٠).

(٤) هو الدُّخن، كما في لسان العرب (١٧/ ٥) مادة: دخن.

(٥) التفسير الكبير (٧/ ٤٠).

المراد به سنبل الدخن، فهو الذي يكون في السنبلة منه هذا العدد. قلت: هذا ليس بشيء، فإن سنبل الدخن يجيء في السنبلة منه أكثر من هذا العدد بضعفين وأكثر على ما شاهدناه»(١).

ويمكن أن يجاب عنه بقول ابن عطية السابق: وإن وقع في الحبوب أكثر من ذلك فقد جاء المثال على هذا القدر، لأن العرب تضرب المثال بالسبعة والسبعين والسبعمائة إذا أرادت المبالغة في الكثرة، وهذا في كثير القرآن كقوله: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠].(٢).

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال زائل بحمد الله بما ذكره أهل العلم من الأجوبة وكلها يصلح جوابًا له، فإن وجد في السنبلة ذلك فقد زال الإشكال، وإن لم يوجد فهذا مثل، والأصل في الأمثال أن تحمل على المعهود للمخاطبين، وما يتصورونه تمام التصور، والله أعلم.

السادس والثلاثون: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٦٥].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: كيف قيل فيما مضى ﴿فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ

---

(١) الجامع (٤/ ٣١٩).

(٢) انظر: البحر المحيط (٤/ ٥٣٨).

فَطَلٌّ﴾ [البقرة: ٢٦٥]»؟[١]؛ وممن أورد هذا الإشكال: الفراء[٢] وابن جرير[٣].

❖ تحرير محل الإشكال:

أخبر الله تعالىٰ عن أمر وقع في الماضي بقوله: ﴿أَصَابَهَا وَابِلٌ﴾، ثم جاء الفعل الذي يليه بصيغة المضارع بقوله: ﴿لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ﴾، مع أن الكلام لا زال عن الماضي، فوقع الإشكال: كيف يُخبر عن الحدث الماضي بفعل مضارع؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا بقوله: «قيل: فيه إضمار المعنىٰ: فإن يكن لم يصبها وابل فطل، ومثله من الكلام: قد أعتقت عبدين، فإن لم أعتق اثنين فواحدًا بقيمتهما، المعنىٰ: إن أكن لم أعتق، قاله الفراء[٤]»[٥].

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

اختلافُ صيغِ الأفعال والتعبيرِ بها وتحوله من ماضٍ إلىٰ حاضر أو مستقبل كثير في القرآن الكريم، وله حكم بلاغية عظيمة كما ذكر ذلك الزركشي[٦]، وعدّه السيوطي من بدائع القرآن، حيث يُعبر عن فعلٍ بما حقه التعبير بغيره[٧]، وقد يوجد في الآية ما يدل علىٰ المراد، كما في قولِه تعالىٰ: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ [النحل: ١]، فقوله: ﴿أَتَىٰٓ﴾ فعل ماضٍ، والأصل في الماضي أنه قد وقع وانتهىٰ، لكن لما قال بعده: ﴿فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ دل علىٰ عدم وقوعه، وأن

---

(١) البسيط (٤/ ٤١٩).

(٢) معاني القرآن له (١/ ١٧٨).

(٣) جامع البيان (٤/ ٦٧٨).

(٤) معاني القرآن له (١/ ١٧٨).

(٥) البسيط (٤/ ٤١٩).

(٦) البرهان (٢/ ٣٧٢).

(٧) الإتقان (٥/ ١٧٣١، ١٧٣٩).

التعبير عنه بذلك إنما هو لتحقق وقوعه حتىٰ كأنه قد وقع[١].

أجوبة العلماء عن هذا الإشكال:

أجاب الفراء وابن جرير وأبو حيان[٢] بالجواب الذي ذكره الواحدي:

وهو أن معنىٰ الكلام: فآتت أكلها ضعفين، فإن لم يكن أصابها وابل، أصابها طل؛ فصح الكلام علىٰ إضمار (يكن).

مثال ذلك: أن تقول: قد أعتقتُ عبدين، فإن لم أعتق اثنين فواحدًا بقيمتهما، والمعنىٰ: إلّا أكن أعتقتُ اثنين أعتقتُ واحدًا بقيمتهما، لأنه ماض فلا بد من إضمار (كان)، فيكون الكلام علىٰ معنىٰ الشرط والجزاء، وهذا كثير شائع في كلام العرب.

قال الفراء رَحِمَهُ اللَّهُ: «جائز إذا أردتَ بـ(تفعلون) الماضي، ألا ترىٰ أنك تعنف الرجل بما سلف من فعله فتقول: ويحك لم تكذب! لم تُبَغِّض نفسك إلىٰ الناس!... وذلك عربي كثير فِي الكلام أنشدني بعض العرب:

إذا ما انتسبنا لم تلدني لئيمة ... ولم تجدي من أَنْ تُقِرِّي بها بُدًّا[٣]

---

(١) انظر: المصدرين السابقين.

(٢) انظر: معاني القرآن للفراء (١/ ١٧٨)، جامع البيان (٤/ ٦٧٨)، البحر المحيط (٤/ ٥٦١).

(٣) البيت لزائد بن صعصعة الفقعسي، كما قاله عبدالقادر البغدادي في شرح أبيات المغني (١/ ١٢٤)؛ وهذا البيت ثاني بيتين له، وأولهما:

رَمَتْنِي عن قوس العدو وباعَدَتْ ... عُبَيدةُ زادَ الله ما بيننا بُعْدا

وقد ذكر البغدادي في شرحه أنه: يخاطب زوجته عُبيدة وكانت تبغضه، فأخذ يعرّض بها لأن أمها سُرّية، فقوله: (رمتني) أي قذفتني بما يحبه أعدائي، وهو كناية عن قول السوء، (زاد الله ما بيننا بعدا) إما خبر عن الواقع يعني أنهما متباعدين متباغضين، أو أنه دعاء عليها، (إذا ما انتسبنا...): أي: إذا انتسبنا معًا تبين لك يا فلانه أني كريم من نسل كريم وأني لست ابن لئيمة، يعني وأنتِ لست كذلك، ففيه تعريض بها.

فالجزاء للمستقبل، والولادة كلها قد مضت، وذلك أن المعنىٰ معروف»(١).

فيكون المعنىٰ: إن ننتسب لا تَجِدِني مولودَ لئيمة(٢)، أو علىٰ معنىٰ: إن ننتسب يتبين أني لم تلدني لئيمة(٣).

وقد ذكر ابن هشام رَحِمَهُ اللَّهُ أن **فعل الشرط يشترط فيه ألا يكون ماضي المعنىٰ**، فلا يجوز قول: إن قام زيد أمس أقم معه، وأما قوله تعالىٰ ﴿إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ﴾ فالمعنىٰ: إن يتبين أني **كنت** قلته. فأضمر (كُنتُ) هنا ليستقيم المعنىٰ.

فعلىٰ هذا: يصح أيضًا أن يكون معنىٰ البيت: إن ننتسب يتبين في المستقبل أني لم تلدني لئيمة في الماضي.

❖ الترجيح:

يتبين مما سبق أن هذا الأسلوب الوارد في الآية عربي فصيح شائع في كلام العرب، فزال الإشكال بحمد الله تعالىٰ.

السابع والثلاثون: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ ۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقوله تعالىٰ: ﴿أَن تَضِلَّ﴾ قال ابن عباس وجميع أهل التفسير والمعاني: تضل: تنسىٰ، والضلال يكون بمعنىٰ النسيان؛ لأن الناسي للشيء عادل عنه وعن ذكره...» ثم قال: «وموضع (أن) نصب، لأن المعنىٰ:

---

(١) معاني القرآن (١/ ٦٠).

(٢) انظر: زاد المسير (٢/ ٢٧٦).

(٣) انظر: أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (٦/ ١٨٠).

استشهدوا امرأتين، لأن تذكر إحداهما الأخرىٰ، ومن أجل أن تذكر»[1].

❖ نص الإشكال:

بعد أن ذكر الواحدي هذا المعنىٰ قال: «فإن قيل: إذا كان المعنىٰ هذا فلِمَ جاز: أن تضل، والشهادة لم توقع للضلال الذي هو النسيان، إنما وقعت للذكر والإذكار؟»[2].

وهذا الإشكال أورده: سيبويه[3]، ونقل قوله: الزجاج[4] وأبو علي الفارسي[5].

❖ تحرير محل الإشكال:

أمر الله سبحانه بإشهاد رجل وامرأتين إن لم يكن الشاهدان رجلين، فقال: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ ثم بيّن سبب الشهادة فقال: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾، فلقائلٍ أن يقول: سبب إشهاد امرأتين هو أن تذكر إحداهما الأخرىٰ، وهنا أعقب الله ذكر الأمر بإشهادهما بقوله: ﴿أَن تَضِلَّ﴾ فقد يُتوهم من ظاهره أن الشهادة وقعت للضلال الذي هو النسيان وليس للتذكير، فوقع هذا الإشكال الذي ذكره الواحدي.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عنه بقوله: «والجواب عنه: **أن الإذكار لما كان سببه الإضلال**، جاز أن يذكر (أن تضل)؛ لأن الضلال هو السبب الذي به وجب الإذكار، كما تقول: أعددت هذا أن يميل الحائط فأدعمه، وإنما أعددت للدعم

---

(١) البسيط (٤/ ٤٩٦)، وانظر: جامع البيان (٥/ ٩٢)، تفسير ابن أبي حاتم (٢/ ٥٦٢).

(٢) البسيط (٤/ ٤٩٦).

(٣) الكتاب (٣/ ٥٣).

(٤) معاني القرآن وإعرابه (١/ ٣٦٤).

(٥) الحجة في علل القراءات (٢/ ٢٢١).

لا للميل، ولكن ذكر الميل لأنه سبب الدعم، كما ذكر الضلال لأنه سبب الإذكار، هذا قول سيبويه، وعليه البصريون.

وقال الفراء: معنىٰ الآية: فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء، كي تذكر إحداهما الأخرىٰ إن ضلت، فلما تقدم الجزاء اتصل بما قبله ففتحت (أن)، قال: ومثله من الكلام؛ إنه ليعجبني أن يسأل السائل فيعطىٰ، معناه: إنه ليعجبني أن يعطىٰ السائل إن سأل؛ لأنه إنما يعجبه الإعطاء لا السؤال، فلما قدموا السؤال علىٰ العطية أصحبوه أن المفتوحة ليكشف المعنىٰ، فعنده (أن) في قوله: ﴿أَن تَضِلَّ﴾ للجزاء، إلا أنه قدم وفتح، وأصله التأخير. وأنكر البصريون هذا القول»[1].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب العلماء عن هذا الإشكال بما يلي:

الأول: أن الآية باقية علىٰ نظمها، وعليه: قُدّم السببُ علىٰ الـمُسَبَّب؛ كما هي عادة العرب في كلامها[2] اهتمامًا به؛ والسبب هو الضلال الذي هو النسيان، والمسبب هو التذكير، فإذا وقع النسيان شُرع التذكير، فالتذكير إنما هو لأجل النسيان.

وهذا قول سيبويه والبصريين كما ذكره الواحدي، وسيأتي كلامهم في هذا؛ كما قال به الزمخشري وابن عطية وابن القيم وغيرهم[3].

قال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولما كانت النفوس مستشرفة إلىٰ معرفة أسباب

---

(١) البسيط (٤/ ٤٩٦)، وانظر قول الفراء في معاني القرآن له (١/ ١٨٤).

(٢) انظر: الكشاف (١/ ٢٤٩)، التبيان للعكبري (ص١٦٨).

(٣) انظر: الكشاف (١/ ٢٤٩)، المحرر الوجيز (ص٢٦١)، الطرق الحكمية (ص١٢٧)، البحر المحيط (٥/ ٣١)، الدر المصون (١/ ٦٧٧)، فتح الرحمن (ص١٩٣)، إرشاد العقل السليم (١/ ٢٧٠)، فتح القدير (١/ ٥٠٩).

الحوادث، قدم في هذه العبارة ذكر سبب الأمر المقصود أن يخبر به، وفي ذلك سبق النفوس إلىٰ الإعلام بمرادها، وهذا من أبرع أنواع الفصاحة، إذ لو قال رجل لك: أعددت هذه الخشبة أن أدعم بها الحائط، لقال السامع: ولم تدعم حائطًا قائمًا؟ فيجب ذكر السبب فيقال: إذا مال. فجاء في كلامهم تقديم السبب أخصر من هذه المحاورة»(١).

وقال أبو حيان رَحِمَهُ اللَّهُ: «أي: لأن تضل، علىٰ تنزيل السبب، وهو الإضلال منزلة الـمُسَبَّب عنه، وهو الإذكار، كما ينزل المسبب منزلة السبب لالتباسهما واتصالهما، فهو كلام محمول علىٰ المعنىٰ، أي: لأن تذكر إحداهما الأخرىٰ إن ضلت»(٢).

وقال زكريا الأنصاري رَحِمَهُ اللَّهُ: «من شأن العرب إذا كان للعلة علة، قدموا ذكر علة العلة وجعلوا العلة معطوفة عليها بالفاء لتحصيل الدلالتين معًا بعبارة واحدة، كقولك: أعددت الخشبة أن يميل الجدار فأدعمه بها؛ فالإدعام علة في إعداد الخشبة، والميل علة الإدعام»(٣).

وقد ذكر ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ علة العلة هذه، لكنه استحسن أمرًا آخر فقال: «والذي أراه أن سبب العدول في مثله أن العلة تارة تكون بسيطة كقولك: فعلتُ كذا إكرامًا لك، وتارة تكون مركبة من دفع ضر وجلب نفع بدفعه؛ فهنالك يأتي المتكلم في تعليله بما يدل علىٰ الأمرين في صورة علة واحدة إيجازًا في الكلام كما في الآية والمثالين»(٤).

---

(١) المحرر الوجيز (ص٢٦١).

(٢) البحر المحيط (٥/ ١٠١).

(٣) فتح الرحمن (ص١٩٣).

(٤) التحرير والتنوير (٣/ ١١٠).

الثاني: أن الآية فيها تقديم وتأخير، وفيها إبدال في همزة (أن تضل) بين الفتح والكسر[1]. وعليه: يكون سياق الآية: استشهدوا امرأتين كيما تذّكر الذاكرةُ الناسيةَ إن ضلت أي نسيت. فلما قُدم الشرط (إن ضلت) فُتحت همزة (إن) بسبب التقديم؛ وهذا قول الفراء وابن جرير والثعلبي[2].

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأنكر البصريون هذا القول»[3].

وقال الزجاج رَحِمَهُ اللَّهُ: «فزعم بعض أهل اللغة فيها أن الجزاء فيها مقدَّمٌ أصله التأخير... ثم قال: لستُ أعرف لم صار الجزاء إذا تقدم وهو في مكانه وغير مكانه وجب أن تفتح (أن)؛ وذكر سيبويه والخليل وجميع النحويين الموثوق بعلمهم أن المعنىٰ استَشهدوا امرأتين لأن تُذَكّرَ إحداهما الأخرىٰ، ومِنْ أجْل أنْ تُذَكرَ إحداهما الأخرىٰ»[4].

وقال النحاس رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا القول خطأ عند البصريين... ثم قال: وأصح الأقوال قول سيبويه»[5].

---

(١) قرأ الجمهور: بفتح (أن)، وقرأ حمزة بكسرها. قال أبو علي الفارسي: «وأمّا وجه قراءة حمزة: ﴿أَن تَضِلَّ﴾ بكسر الألف، فإنّه جعل (إن) للجزاء، والفاء في قوله: ﴿فَتُذَكِّرَ﴾: جواب الجزاء، ومواضع الشرط وجزائه رفعٌ بكونهما وصفا للمذكورين وهما المرأتان في قوله: ﴿فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾». الحجة (٢/ ٢٢٢)؛ وانظر: الكشف عن وجوه القراءات لمكي (١/ ٣٢٠)، الجامع للداني (٢/ ٩٤٢)، النشر (٢/ ١٧٨).

الكشف عن وجوه القراءات لمكي (١/ ٣٢٠).

(٢) انظر: معاني القرآن (١/ ١٨٤)، جامع البيان (٥/ ٨٨)، الكشف والبيان (٢/ ٢٩٤).

(٣) البسيط (٤/ ٤٩٦)، وانظر قول الفراء في معاني القرآن له (١/ ١٨٤).

(٤) معاني القرآن وإعرابه (١/ ٣٦٤).

(٥) إعراب القرآن (١/ ٢٩٨).

وقال أبو علي الفارسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فأما من ذهب في قوله: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا﴾ وقوله: إن الجزاء فيه مقدم، أصله التأخير، فلما تقدم اتصل بأول الكلام، ففتحت (أن)؛ فإن هذه دعوىٰ لا دلالة عليها، والقياس علىٰ ما عليه كلامهم يفسدها، ألا ترىٰ أنا نجد الحرف العامل إذا تغيرت حركته لم يوجب ذلك تغييرًا في عمله ولا معناه؟... ثم قال: ومما يبعد ذلك: أن الحروف العاملة إذا تقدمت كانت مثلها إذا تأخرت، لا تتغير بالتقدم عما كانت عليه في التأخير»(١).

وقال أبو البقاء العكبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذا كلام محمول علىٰ المعنىٰ، وعادة العرب أن تقدم ما فيه السبب فيجعل في موضع المسبب، لأنه يصير إليه»(٢).

كما أن القواعد التفسيرية ترجح القول الأول، ومنها:

أن القول بالترتيب مقدم علىٰ القول بالتقديم والتأخير(٣).

❖ **الترجيح:**

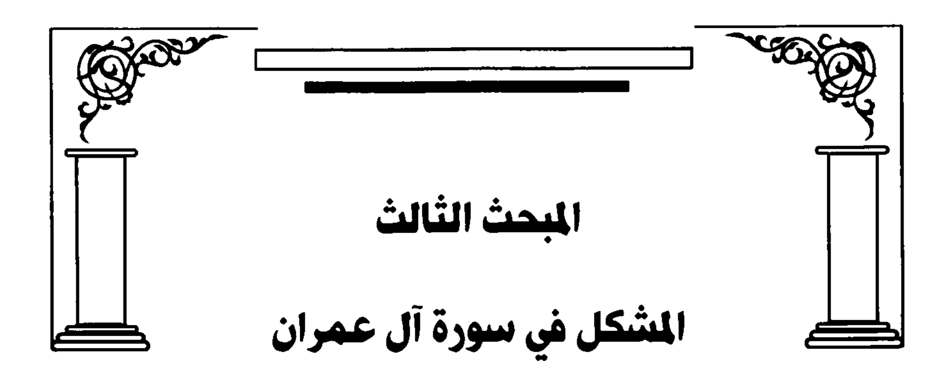
مما سبق يتبين أن الراجح هو القول الأول والله تعالىٰ أعلم، وبه يزول الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) الحجة (٢/ ٢٢٧).

(٢) التبيان (ص١٦٨).

(٣) قواعد الترجيح (٢/ ٤٥١).



المبحث الثالث

المشكل في سورة آل عمران

وفيها المواضع الآتية:

الأول: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧﴾ [آل عمران: ٧].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويُسأل فيقال: ماذا أراد الله بإنزال المتشابه في القرآن وأراد بالقرآن لعباده الهدىٰ والبيان؟»(١).

❖ تحرير محل الإشكال:

قد وصف الله تعالىٰ كتابه في مواضع عدة بأنه هدىٰ وبيان كما في قوله تعالىٰ: ﴿هَٰذَا بَيَانٞ لِّلنَّاسِ وَهُدٗى وَمَوۡعِظَةٞ لِّلۡمُتَّقِينَ ١٣٨﴾ [آل عمران: ١٣٨] فالقرآن بيان من العمىٰ، وهدىٰ من الضلالة، وموعظة من الجهل(٢)؛ فوقع التساؤل: إن كان القرآن كتاب هداية وبيان، فما المراد من إنزال المتشابه فيه؟

---

(١) البسيط (٥/ ٣٨).

(٢) انظر: تفسير السمعاني (١/ ٣٦٠).

إذن: سؤاله عن الحكمة من إنزال المتشابه؟ وممن أورد هذا التساؤل: الزمخشري وابن الجوزي والرازي(١).

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذا التساؤل بقوله: «فيقال: إن القرآن نزل بألفاظ العرب ومذاهبها في: الإيجاز للاختصار، والإطالة للتوكيد، والإشارة إلىٰ الشيء، وإغماض بعض المعاني؛ حتىٰ لا يظهر عليه إلا اللَّقِنُ(٢). ولو كان القرآن كله ظاهرًا مكشوفا، حتىٰ يستوي في معرفته العالم والجاهل، لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر. ومع الحاجة تقع الفكرة والحيلة، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة»(٣).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

ذكر العلماء عدة حِكَم لإنزال المتشابه منها:

أولًا: أن القرآن نزل علىٰ عادة العرب في كلامها؛ وخفاءُ بعض الألفاظ أو المعاني من ضروب البلاغة عندهم، إذ إن الكلام البالغ في البلاغة غايتها وكمالها ونهايتها لابد أن يخفىٰ علىٰ بعض الناس منه شيء، وأن تتفاوت فيه أفهامهم، لقصور هذه الأفهام، وهذا من أنواع إعجازه(٤).

---

(١) انظر: الكشاف (١/ ٢٥٩)، زاد المسير (١/ ٣٥١)، التفسير الكبير (٧/ ١٤١).

(٢) اللقن هو: سريع الفهم. انظر: لسان العرب (١٧/ ٢٧٥) مادة: لقن.

(٣) البسيط (٥/ ٣٩)، ومعنىٰ قوله: ومع الحاجة... إلخ: هو ما بيّنه ابن الجوزي بقوله: «وقد قال الحكماء: عيب الغنىٰ أنه يورث البلادة، وفضل الفقر أنه يبعث علىٰ الحيلة لأنه إذا احتاج احتال». زاد المسير (١/ ٣٥٣)، والمقصود أن من احتاج إلىٰ شيء اجتهد وأعمل فِكره في الوصول إليه.

(٤) انظر: تأويل مشكل القرآن (ص٧٥)، البرهان للزركشي (٢/ ٧٥).

وكلام العرب علىٰ ضربين: الأول: الواضح الجلي الذي لا يخفىٰ علىٰ سامعه، والثاني: المشتمل علىٰ الكنايات والإشارات والتلويحات، وهذا هو المستحلىٰ عندهم، ففيه الغريب من ألفاظهم والبديع من كلامهم؛ فنزل القرآن مشتملًا علىٰ الضربين كليهما، فكأنه قال: عارضوه بأي الضربين شئتم، ولو نزل كله محكمًا واضحًا لقالوا: هلا نزل بالضرب المستحسن عندنا، ومتىٰ وقع في الكلام إشارة أو كناية أو تعريض أو تشبيه كان أفصح وأغرب[(١)].

ثانيًا: إظهار التفاضل بين الناس في العناية بالقرآن وتدبره والتفكر فيه، والبحث عن دقائق معانيه[(٢)]. وهاتان الحكمتان عليهما مدار جواب الواحدي.

ثالثًا: الابتلاء والاختبار وإظهار المُسَلِّم المنقاد له، المؤمن به، من المعارض المعاند له، المرتاب فيه[(٣)]، كما قال تعالىٰ: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾﴾ [البقرة: ٢٦]. كما أن فيه تمحيصًا للقلوب وإظهارًا لما انطوت عليه من عقائد، فتظهر القلوب المؤمنة المخبتة والقاسية وذات المرض، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا۟ بِهِۦ فَتُخْبِتَ لَهُۥ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٤﴾﴾ [الحج: ٥٤][(٤)].

---

(١) انظر: زاد المسير (١/ ٣٥١)، مقدمتان في علوم القرآن (ص١٧٧)، أقاويل الثقات لمرعي بن يوسف الكرمي (ص٥٠)، مشكل القرآن د. المنصور (ص٧٦).

(٢) انظر: الكشاف (١/ ٢٥٩)، زاد المسير (١/ ٣٥٣)، البحر المحيط (٥/ ١٨٤)، التحرير والتنوير (٣/ ١٥٨).

(٣) انظر: الكشاف (١/ ٢٥٩)، زاد المسير (١/ ٣٥٣)، البحر المحيط (٥/ ١٨٤)، تفسير ابن كثير (٢/ ٣١٢)، البرهان (٢/ ٧٥)، أقاويل الثقات (ص٥٠)، تفسير ابن عثيمين (تفسير آل عمران) (١/ ٤٥).

(٤) ذكره ابن تيمية في مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٢٧٠).

رابعًا: زيادة الثواب والأجر، فكلما زادت المشقة في تعلم القرآن وتفهمه كلما زاد الأجر، وذلك حاصل في دراسة المتشابه، قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «من تدبر المحكم والمتشابه كما أمره الله، وطلب فهمه ومعرفة معناه فلم يذمه الله، بل أمر بذلك ومدح عليه»[١].

ومتىٰ كان الوصول إلىٰ الحق أصعب وأشق، كانت هذه المشقةُ موجبةً لمزيد من الثواب[٢].

خامسًا: وجود المتشابه يحمل الباحث فيه علىٰ تحصيل علوم كثيرة، كاللغة والأصول والمعاني والبيان وغير ذلك، وتحصيل هذه العلوم المتنوعة فيه من الفوائد ما لا يخفىٰ[٣].

سادسًا: القرآن مشتمل علىٰ دعوة الناس كلهم، عالمهم وجاهلهم، ذكيهم وبليدهم، خواصهم وعوامهم؛ واشتماله علىٰ محكم ومتشابه فيه مخاطبة لكل واحد منهم بما يناسبه ويقوده إلىٰ الحق ويقيم الحجة عليه[٤]. إلىٰ غير ذلك من الحِكَم العظيمة التي قد تخفىٰ علىٰ كثير من الناس.

❖ الترجيح:

وبهذا يتبين أن الإشكال زائل بما ذكر من حِكَم، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٢٧٥).

(٢) انظر: التفسير الكبير (٧/ ١٤١)، الإتقان (٥/ ١٣٩٦)، الزيادة والإحسان (٥/ ٢٥).

(٣) انظر: التفسير الكبير (٧/ ١٤٢)، الإتقان (٥/ ١٣٩٦)، الزيادة والإحسان (٥/ ٢٧).

(٤) انظر: التفسير الكبير (٧/ ١٤٢)، الإتقان (٥/ ١٣٩٦)، الزيادة والإحسان (٥/ ٢٧)، التحرير والتنوير (٣/ ١٥٧).

الثاني: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ فِي فِئَتَيْنِ ٱلْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ ٱلْعَيْنِ وَٱللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِۦ مَن يَشَآءُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ ﴿١٣﴾﴾ [آل عمران: ١٣].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: المسلمون يوم بدر كانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلًا، والكفار كانوا تسعمائة وخمسين رجلًا، فكيف رأىٰ المسلمون المشركين مثليهم، وهم كانوا ثلاثة أمثالهم؟!»[(١)].

وممن أورد هذا الإشكال: الفراء وابن جرير والثعلبي والبغوي الرازي وابن كثير وابن جزي وابن عثيمين[(٢)].

❖ تحرير محل الإشكال:

من أنواع الإشكال: أن تخبر الآية بأمرٍ يرىٰ الناظر أن ما في الواقع خلافه، كما هو الحال في هذه الآية، فقد كان المشركون ثلاثة أمثال المسلمين، ورآهم المسلمون مثليهم، فوقع هذا التساؤل.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا الإشكال بقول الزجاج رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إنما المعنىٰ في هذا: أن الله عَزَّ وَجَلَّ أرىٰ المسلمين أن المشركين إنما هم ستمائة وكسر، وذلك أن الله عَزَّ وَجَلَّ كان قد أعلم المسلمين أن المائة منهم تغلب المائتين من الكفار،

---

(١) البسيط (٥/ ٨٦).

(٢) انظر: معاني القرآن (١/ ١٩٤)، جامع البيان (٥/ ٢٥٠)، الكشف والبيان (٣/ ٢١)، معالم التنزيل (١/ ٣٢٨)، التفسير الكبير (٧/ ١٥٨)، تفسيره (٢/ ٣٢٢)، التسهيل (١/ ١٣٨)، تفسير ابن عثيمين (تفسير آل عمران) (١/ ٨٠).

فأراهم المشركين علىٰ قدر ما أعلمهم أنهم يغلبونهم؛ ليقوي قلوبهم.

والدليل علىٰ صحة هذا المعنىٰ قوله: ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ ٱلْتَقَيْتُمْ فِىٓ أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِىٓ أَعْيُنِهِمْ﴾ [الأنفال: ٤٤]، فرأىٰ كل واحد من الفريقين الآخر أقل مما كانوا؛ ليطمع كل واحد منهما في الآخر، فيتقدم ويلابس؛ وهذا هو الذي فيه الآية المعجزة، وهو رؤية الشيء بخلاف صورته»[١].

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

اختلف المفسرون في المراد بقوله تعالىٰ: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ فِى فِئَتَيْنِ ٱلْتَقَتَا﴾ [آل عمران: ١٣] بناء علىٰ اختلافهم في قوله تعالىٰ: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ ۚ وَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴿١٢﴾﴾ [آل عمران: ١٢].

قال الواحدي في قوله تعالىٰ: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ فِى فِئَتَيْنِ ٱلْتَقَتَا﴾ [آل عمران: ١٣]: «والخطاب في هذه الآية للمعنيّين بقوله: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ ۚ وَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴿١٢﴾﴾ [آل عمران: ١٢]»[٢].

واختلافهم في المراد بـ (الذين كفروا) علىٰ ثلاثة أقوال:

الأول: أنهم اليهود، وهو قول ابن عباس رضي الله عنه[٣].

الثاني: أنهم مشركو مكة، وهو قول مقاتل رحمه الله[٤].

الثالث: أنهم جميع الكفار[٥].

---

(١) البسيط (٥/ ٨٧)، وكلام الزجاج في معاني القرآن له (١/ ٣٨٢).

(٢) البسيط (٥/ ٧٩).

(٣) انظر: جامع البيان (٥/ ٢٤٠)، البسيط (٥/ ٧٣)، تفسير السمعاني (١/ ٢٩٧)، الكشف والبيان (٣/ ١٩)، تفسير ابن كثير (٢/ ٣٢١).

(٤) كما في تفسيره (١/ ٢٦٥)، وانظر: البسيط (٥/ ٧٣)، تفسير السمعاني (١/ ٢٩٧)، الكشف والبيان (٣/ ١٩).

(٥) انظر: الحجة لأبي علي (٢/ ٢٥٨)، النكت والعيون (١/ ٣٧٣)، البسيط (٥/ ٧٤)، البحر المحيط (٥/ ٢١٢).

واستدل أصحاب القول الأول: بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «لما أصاب رسول الله ﷺ قريشًا يوم بدر، وقدم المدينة، جمع اليهود في سوق بني قينقاع[1]، فقال: «يا معشر يهود أسلموا قبل أن يصيبكم مثل ما أصاب قريشًا»، قالوا: يا محمد لا يغرنك من نفسك أنك قتلت نفرًا من قريش كانوا أغمارًا[2] لا يعرفون القتال، إنك لو قاتلتنا لعرفت أنَّا نحن الناس، وأنك لم تلق مثلنا، فأنزل الله عز وجل في ذلك: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ﴾ [آل عمران: ١٢]»[3].

واعترض عليه: بأن الحديث غير ثابت.

واستدل أصحاب القول الثاني: بسياق الآيات قبلها حيث قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٠].

واستدل أصحاب القول الثالث: بالعموم، واحتمال اللفظ للجميع.

قال أبو علي الفارسي رحمه الله: «يجوز أن يعنىٰ به اليهود والمشركون جميعًا، يدل علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿مَّا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا

---

(١) بنو قينقاع: إحدىٰ قبائل اليهود الثلاث في المدينة، وهم حلفاء الخزرج في الجاهلية وكانوا تجارًا وصاغة، ولهم عهد، فنقضوا عهدهم فحاصرهم النبي ﷺ ثم أجلاهم، فخرجوا إلىٰ جهة الشام. انظر: سيرة ابن هشام (٢/ ٤٤)، الفصول لابن كثير (ص١٠٧).

(٢) أغمار جمع غُمر: وهو الجاهل الغِرّ الذي لم يجرب الأمور. انظر: النهاية لابن الأثير (ص٦٧٨) مادة: غمر.

(٣) رواه أبو داود (ص٥٣٨) رقم (٣٠٠١) كتاب الخراج والفيء، باب كيف كان إخراج اليهود من المدينة، وقد ضعفه الألباني في «سنن أبي داود» (ص٥٣٨) لأن في إسناده مجهولًا وهو محمد بن أبي محمد، قال الذهبي: «لا يعرف». ميزان الاعتدال (٤/ ٢٥٧)، وقال ابن حجر: «مجهول». التقريب (ص٨٩٤)، وانظر: المحرر في أسباب النزول د. المزيني (١/ ٣٠٣).

ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [البقرة: ١٠٥] ففسر الذين كفروا بالقبيلين، وكذلك قوله عز وجل: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ﴾ [البينة: ١] فالتقدير على هذا: قل للقبيلين: ستغلبون»[١]. ثم بيّن جواز وقوع لفظ (الذين كفروا) على الفريقين وقال: «لأنهما جميعًا مغلوبان، فاليهود وأهل الكتاب غلبوا بوضع الجزية عليهم، وحشرهم لأدائها، والمشركون غلبوا بالسيف»[٢].

قال الواحدي رحمه الله: «واللفظ يحتمل الفريقين جميعًا»[٣].

وقال أبو حيان رحمه الله: «والظاهر أن ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾: يعم الفريقين المشركين واليهود، وكلٌّ قد غُلب بالسيف، والجزية، والذلة، وظهور الدلائل والحجج»[٤].

وقال أبو السعود رحمه الله: «وقيل المراد جميع الكفرة ولا ريب في صحته وسداده»[٥].

والقاعدة التفسيرية: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[٦]، وحمل نصوص الوحي العامة على العموم أولى[٧]، لذا قال ابن عثيمين رحمه الله عن الأمر الوارد في قوله: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ﴾ [آل عمران: ١٢]: «هذا

---

(١) الحجة (٢/ ٢٥٨).

(٢) الحجة (٢/ ٢٥٩).

(٣) البسيط (٥/ ٧٤).

(٤) البحر المحيط (٥/ ٢١٢).

(٥) إرشاد العقل السليم (٢/ ١٤).

(٦) قواعد التفسير د. السبت (٢/ ٥٩٣)، قواعد الترجيح (٢/ ٥٤٥).

(٧) قواعد الترجيح (٢/ ٥٢٧).

شامل له ﷺ وللأمة، حتىٰ نحن نقول للذين كفروا: ستغلبون وتحشرون إلىٰ جهنم، علىٰ وجه الاقتداء به والتأسي به»[١].

إذا تقرر هذا: فحمل الآية علىٰ العموم أولىٰ.

• **خلاف المفسرين في قوله تعالىٰ: ﴿يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ ٱلْعَيْنِ﴾ [آل عمران: ١٣]..**

اختلف المفسرون في المعنيّين بذلك، فمن هو الرائي ومن هو المرئي؟[٢] لاسيما مع ورود قراءتين متواترين فيها، وهما بالتاء والياء، أي: ﴿ترونهم﴾، و﴿يَرَوْنَهُم﴾[٣].

وجه القراءة بالياء: أن قبله لفظ غيبة فحُمل آخر الكلام علىٰ أوله، وهو قوله تعالىٰ: ﴿فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ﴾ [آل عمران: ١٣].

وعليه: فالرؤية حاصلة من الفئة المقاتلة في سبيل الله وهم المسلمون، والمرئية هي الفئة الكافرة، والضمير في ﴿مِّثْلَيْهِمْ﴾ للفئة المقاتلة في سبيل الله، والمعنىٰ: أن المسلمين يرون الكافرين مثلي المسلمين.

ووجه القراءة بالتاء: أن قبله خطابًا، فجرىٰ آخر الكلام عليه وهو قوله: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ﴾ فجرىٰ الخطاب في ﴿تَرَوْنَهُم﴾ علىٰ الخطاب في ﴿لَكُمْ﴾، وقوله ﴿مِّثْلَيْهِمْ﴾ هو انتقال من الخطاب إلىٰ الغيبة، وهذا كثير في القرآن وفي كلام العرب، كما في قوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِي ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم﴾ [يونس: ٢٢][٤]. وعلىٰ

---

(١) تفسيره (تفسير آل عمران) (١/ ٧٢).

(٢) جامع البيان (٥/ ٢٤٥).

(٣) قرأ نافع وأبو جعفر ويعقوب: بالياء، وقرأ الباقون بالتاء. انظر: جامع البيان للداني (٢/ ٩٥٧)، النشر (٢/ ١٧٩).

(٤) جامع البيان لابن جرير (٥/ ٢٥٠)، الكشف عن وجوه القراءات (١/ ٣٣٦).

هذا يصح عود الضمير في قوله: ﴿مِّثْلَيْهِمْ﴾ علىٰ ما قيل في قراءة الياء، فيكون المعنىٰ: ترون أيها المسلمون المشركين مثليكم في العدد.

وهذا جواب أبي علي الفارسي[1] ومكي[2]، وأورده السمين الحلبي ثم أورد بعده جوابًا آخر فقال: «الثاني: أن الضمير في ﴿مِّثْلَيْهِمْ﴾ وإن كان المرادُ به المؤمنين إلا أنه عاد علىٰ قوله: ﴿فِئَةٌ تُقَٰتِلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٣]، والفئةُ المقاتلة هي عبارة عن المؤمنين المخاطبين، والمعنىٰ: ترون أيها المؤمنون الفئةَ الكافرة مِثْلَيِ الفئة المقاتلةِ في سبيل الله، فكأنه قيل: ترونهم أيها المؤمنون مِثْلَيْكُم. وهو جواب حسن ومعنىً واضح»[3].

وبناء علىٰ هذا القول وقع الإشكال، حيث إن الكافرين كانوا ثلاثة أمثال المسلمين وليسوا مثليهم فكيف رأوهم مثليهم؟

الجواب الأول: أن الله قللهم في أعينهم ليقوي نفوسهم، وليثبتوا علىٰ ما فرض الله عليهم، من أن لا يفر الواحد من اثنين، وقد ضمن لهم الغلبة حينها بقوله: ﴿فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [الأنفال: ٦٦]، ثم قللهم مرة أخرىٰ كما قال سبحانه: ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا ۗ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴿٤٤﴾﴾ [الأنفال: ٤٤]. فقللهم في أعين المشركين وقلل المشركين في أعينهم ليقضي الله أمرًا كان مفعولًا.

فالتقليل وقع مرتين، وعلىٰ هذا تكون آية آل عمران أخبرت عن حال، وآية

---

(١) الحجة (٢/ ٢٦٠).

(٢) الكشف عن وجوه القراءات (١/ ٣٣٧).

(٣) الدر المصون (٢/ ٢٨).

الأنفال أخبرت عن حال أخرىٰ[١].

كما روىٰ ابن جرير عن ابن مسعود رضي الله عنه في قوله تعالىٰ: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ فِى فِئَتَيْنِ ٱلْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَـٰتِلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ﴾ [آل عمران: ١٣] قال: «هذا يوم بدر»، قال عبد الله بن مسعود: «قد نظرنا إلىٰ المشركين، فرأيناهم يضعفون علينا، ثم نظرنا إليهم فما رأيناهم يزيدون علينا رجلا واحدا، وذلك قول الله عز وجل ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ ٱلْتَقَيْتُمْ فِىٓ أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِىٓ أَعْيُنِهِمْ﴾ [الأنفال: ٤٤]»[٢].

الجواب الثاني: أن المسلمين كانوا يرون المشركين ضعفيهم أي: ستمائة وزيادة، وهم في الواقع كذلك، أي أن عدد المشركين كان ستمائة وزيادة، وهذا القول مروي عن ابن عباس.

فقد روىٰ ابن جرير عنه رضي الله عنه أنه قال: «أنزلت في التخفيف يوم بدر، فإن المؤمنين كانوا يومئذ ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلا، وكان المشركون مثليهم، فأنزل الله عز وجل: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ فِى فِئَتَيْنِ ٱلْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَـٰتِلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ﴾ [آل عمران: ١٣] وكان المشركون ستة وعشرين وستمائة، فأيد الله المؤمنين، فكان هذا الذي في التخفيف علىٰ المؤمنين»[٣].

واعترض عليه ابن جرير رحمه الله بقوله: «وهذه الرواية خلاف ما تظاهرت به الأخبار عن عدة المشركين يوم بدر، وذلك أن الناس إنما اختلفوا في عددهم

---

(١) انظر: جامع البيان (٥/ ٢٥١)، زاد المسير (١/ ٣٥٧)، التفسير الكبير (٧/ ١٥٨)، تفسير ابن كثير (٢/ ٣٢٢)، الدر المصون (٢/ ٢٨).

(٢) جامع البيان (٥/ ٢٤٥).

(٣) جامع البيان (٥/ ٢٤٧).

علىٰ وجهين، فقال بعضهم: كان عددهم ألفا، وقال بعضهم: ما بين التسعمائة إلىٰ الألف»(١).

وقال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وضعف الطبري هذا القول وكذلك هو مردود من جهات»(٢).

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وكأن هذا القول مأخوذ من ظاهر هذه الآية، ولكنه خلاف المشهور عند أهل التواريخ والسير وأيام الناس، وخلاف المعروف عند الجمهور من أن المشركين كانوا ما بين التسعمائة إلىٰ الألف»(٣).

الجواب الثالث: ما أجاب به الفراء رَحِمَهُ اللَّهُ حيث قال: «كما تقول وعندك عَبْد: أحتاج إلىٰ مثله، فأنت محتاج إليه وإلىٰ مثله، وتقول: أحتاج إلىٰ مثلي عبدي، فأنت إلىٰ ثلاثة محتاج. ويقول الرجل: معي ألف وأحتاج إلىٰ مثليه، فهو يحتاج إلىٰ ثلاثة. فَلَمَّا نوىٰ أن يكون الألف داخلا فِي معنىٰ المثل صار المثل اثنين والمثلان ثلاثة. ومثله في الكلام أن تقول: أراكم مثلكم، كأنك قلت: أراكم ضعفكم، وأراكم مثليكم يريد ضعفيكم، فهذا علىٰ معنىٰ الثلاثة»(٤).

واعترض عليه الزجاج والقرطبي.

قال الزجاج رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا بابُ الغلط، فيه غلط بَيِّن في جميع المقاييس وجميع الأشياءِ، لأنا إِنما نعقل مثل الشيءِ ما هو مساوٍ له، ونعقل مثليه ما يساويه مرتين، فإِذا جهلنا المثل فقد بطل التميز»(٥).

---

(١) جامع البيان (٥/ ٢٤٧).

(٢) المحرر الوجيز (ص٢٨١).

(٣) تفسيره (٢/ ٣٢٢).

(٤) معاني القرآن (١/ ١٩٤).

(٥) معاني القرآن له (١/ ٣٨١).

وقال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهو بعيد غير معروف في اللغة»[١].

الجواب الرابع: أن الكفار كانوا ما بين التسعمائة والألف، ثم رجع منهم قوم حتىٰ بقي منهم ستمائة وستة وعشرون رجلًا، وهذا الجواب أورده ابن جزي[٢].

ويعترض عليه: بما اعترض علىٰ الجواب الثاني. والله أعلم.

ثم إنه قد قيل - في عود الضمير في ﴿مِّثْلَيْهِمْ﴾ [آل عمران: ١٣]- أقوال أخر لا يرد إشكال الواحدي عليها.

إذ إن الإشكال يرد علىٰ صورة واحدة، وهي أن المسلمين يرون المشركين مثليهم في العدد، وفي الواقع أنهم ثلاثة أمثالهم.

والأقوال كما يلي:

قيل: يحتمل أن يعود ضمير ﴿مِّثْلَيْهِمْ﴾ إلىٰ المشركين، والمعنىٰ: ترون أيها المسلمون المشركين مثلي ما هم عليه من العدد، أي نحو الألفين[٣].

وهذا ضعيف، لأن الله تعالىٰ لم يخبرنا بأنه كثّر المشركين في أعين المسلمين[٤].

قال مكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا بعيد في المعنىٰ»[٥].

وقال أبو حيان: «واستُبعد هذا المعنىٰ لأنهم جعلوا هذه الآية، وآية الأنفال، قصة واحدة، وهناك نص علىٰ أنه تعالىٰ قلّل المشركين في أعين المؤمنين، فلا يجامع هذا التكثير في هذه الآية علىٰ هذا التأويل»[٦].

(١) الجامع (٥/ ٤٠).

(٢) التسهيل (١/ ١٣٨).

(٣) انظر: البحر المحيط (٥/ ٢١٦).

(٤) الكشف عن وجوه القراءات (١/ ٣٣٦).

(٥) الكشف عن وجوه القراءات (١/ ٣٣٦).

(٦) البحر المحيط (٥/ ٢١٦).

وقيل: عكس ما سبق، يحتمل أن يكون الخطاب للمشركين، والضمير في ﴿مِّثۡلَيۡهِمۡ﴾ [آل عمران: ١٣] عائد إلىٰ المسلمين، والمعنىٰ: يرىٰ المشركون يوم بدر أن المسلمين مثليهم في العدد رأي العين(١).

قال الزمخشري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يرىٰ المشركون المسلمين مثلي عدد المشركين، قريبًا من ألفين، أو مثلي عدد المسلمين ستمائة ونيفًا وعشرين»(٢).

وهذا يقتضي أن الله كثّر المسلمين في أعين المشركين، وهو خلاف ما ذكره سبحانه في آية الأنفال من أنه قللهم في أعينهم.

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذا خلاف ما دل عليه ظاهر التنزيل»(٣).

وذكر ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن عليه إشكالًا، من جهة أن المشركين بعثوا من يحزر لهم المسلمين فأخبرهم بأنهم ثلاثمائة يزيدون قليلا أو ينقصون(٤).

وقيل: ويحتمل أن الخطاب للمسلمين، والضمير عائد إليهم، فيكون المعنىٰ: ترون أيها المسلمون أنفسكم مثلي عددكم(٥).

وهذا يضعفه سياق الآيات، ولم يرد ما يدل عليه.

وقيل: يحتمل أن يكون الخطاب لليهود، والمعنىٰ: ترون أيها اليهود المشركين مثلي المسلمين، ورأيتم قلة عدد المسلمين، وكثرة عدد المشركين، ومع ذلك: فقد ظفر هؤلاء مع قلة عددهم بهؤلاء مع كثرة عددهم، فكم من فئة

---

(١) انظر: جامع البيان (٥/ ٢٤٥)، الكشاف (١/ ٢٦١)، تفسير ابن كثير (٢/ ٣٢٢).

(٢) الكشاف (١/ ٢٦١).

(٣) جامع البيان (٥/ ٢٥١).

(٤) تفسيره (٢/ ٣٢٢).

(٥) الجامع للقرطبي (٥/ ٤٠)، فتح القدير (١/ ٥٣٧).

قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله[١].

أو ترون أيها اليهود المسلمين مثلي المشركين، يعني أن الله كثّر المسلمين في أعينهم يوم بدر، فرأوا القليل كثيرًا[٢].

واعترض عليه السمين الحلبي بأن اليهود لم يكونوا حاضري وقعة بدر حتىٰ يخاطبوا برؤيتهم لهم كذلك[٣].

ثم قال السمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**مقصود الآية ومساقها الدلالة علىٰ قدرة الله الباهرة** وتأييده بالنصر لعباده المؤمنين مع قلة عددهم، وخذلان الكافرين مع كثرة عددهم، وتحزبهم، ليعلم أن النصر كله من عند الله، وليس سببه كثرتكم وقلة عدوكم، بل سببه ما فعله تبارك وتعالىٰ من إلقاء الرعب في قلوب أعدائكم، ويؤيده قوله بعد ذلك: ﴿وَٱللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [آل عمران: ١٣] وقال في موضع آخر: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْـًٔا﴾ [التوبة: ٢٥]»[٤].

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين والعلم عند الله أن الإشكال يزول بالجواب الأول وهو أن الله تعالىٰ قلّل المشركين في أعين المسلمين فرأوهم مثليهم ثم قلّلهم مرة أخرىٰ كما في آية الأنفال، وكما دلّ عليه أثر ابن مسعود، فوقع ذلك تأييدًا منه سبحانه، ونصرة للمؤمنين وتقوية لهم.

---

(١) انظر: جامع البيان (٥/ ٢٤٤).

(٢) انظر: البسيط (٥/ ٨٤).

(٣) الدر المصون (٢/ ٢٩).

(٤) الدر المصون (٢/ ٢٩).

الثالث: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ (٢٣)﴾ [آل عمران: ٢٣].

أورد الواحدي هنا إشكالين:

❖ نص الإشكال الأول:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: كيف دعوا إلىٰ حُكْمِ كتابٍ لا يؤمنون به؟»(١).

❖ تحرير محل الإشكال:

لما دعا النبي ﷺ اليهودَ للحكم في أمرٍ وقع فيه التنازع أبوا وأعرضوا، فجعل بينهم وبينه حَكَمًا وهو كتاب الله، ومعلوم في المنازعات أنه لا يُدعىٰ إلا إلىٰ حكمٍ يرتضيه الخصمان، ورضاهما يقتضي تصديقه والإقرار بما فيه. فعلىٰ قولٍ في الآية من أن كتاب الله هنا هو القرآن، وقع الإشكال: كيف يدعون إلىٰ القرآن ليكون حكمًا بينهم وبين النبي ﷺ، وهم أصلًا لا يؤمنون به؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذا الإشكال بقوله: «قيل: إنما دعوا إليه بعد أن ثبت أنه من عند الله، بموافقته التوراة في الأنباء والقصص، ورصانته، بحيث لم يقدر بشر أن يعارضه»(٢).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

اُختلف في المراد بكتاب الله هنا علىٰ قولين:

---

(١) البسيط (٥/ ١٣٦).

(٢) البسيط (٥/ ١٣٦).

الأول: أن المراد به: التوراة، وهو مروي عن ابن عباس[(١)] وأبي مالك[(٢)]، وقال به جمهور المفسرين[(٣)]، واختاره ابن جرير فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وإنما قلنا: إن ذلك الكتاب هو التوراة؛ لأنهم كانوا بالقرآن مكذبين، وبالتوراة بزعمهم مصدقين، فكانت الحجة عليهم بتكذيبهم بما هم به في زعمهم مقرون أبلغ، وللعذر أقطع»[(٤)]؛ ويشهد له: قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٩٣﴾﴾ [آل عمران: ٩٣]؛ قال الفخر الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «أما قوله تعالىٰ: ﴿يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَابِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٢٣] ففيه قولان:

القول الأول: وهو قول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا والحسن أنه القرآن؛ فإن قيل: كيف دعوا إلىٰ حكم كتاب لا يؤمنون به؟ قلنا: إنهم إنما دعوا إليه بعد قيام الحجج الدالة علىٰ أنه كتاب من عند الله.

والقول الثاني: وهو قول أكثر المفسرين: إنه التوراة، واحتج القائلون به بوجوه:

الأول: أن الروايات المذكورة في سبب النزول دالة علىٰ أن القوم كانوا يدعون إلىٰ التوراة فكانوا يأبون[(٥)].

---

(١) رواه عنه ابن جرير في تفسيره (٥/ ٢٩٣).

(٢) هو غزوان أبو مالك الغفاري الكوفي، تابعي، روىٰ عن عمار بن ياسر، وابن عباس، والبراء بن عازب، وعبد الرحمن بن أبزىٰ؛ قال ابن حجر: (مشهور بكنيته، ثقة)، انظر: تهذيب التهذيب (٨/ ٢٢٠)، التقريب(ص٧٧٦)؛ وقوله هذا رواه عنه ابن أبي حاتم في تفسيره (١/ ٦٢٢).

(٣) انظر: معاني القرآن للزجاج (١/ ٣٩١)، الكشف والبيان (٣/ ٣٩)، زاد المسير (١/ ٣٦٧)، الكشاف (١/ ٣٦٦)، المحرر الوجيز (ص٢٨٦)، الجامع للقرطبي (٥/ ٧٧)، واختار ابن كثير أنه التوراة والإنجيل. انظر: تفسيره (١/ ٣٣٢).

(٤) جامع البيان (٥/ ٢٩٦).

(٥) لو صحت الرواية لانتهىٰ النزاع في المسألة، ولكنْ في صحتها نظر، لأن في إسنادها مجهولًا، =

والثاني: أنه تعالىٰ عَجّبَ رسوله ﷺ من تمردهم وإعراضهم، والتعجب إنما يحصل إذا تمردوا عن حكم الكتاب الذي يعتقدون في صحته، ويقرون بحقيته.

الثالث: أن هذا هو المناسب لما قبل الآية، وذلك لأنه تعالىٰ لما بيّن أنه ليس عليه إلا البلاغ، وصبّره علىٰ ما قالوه في تكذيبه مع ظهور الحجة =بَيّن أنهم إنما استعملوا طريق المكابرة في نفس كتابهم الذي أقروا بصحته، فستروا ما فيه من الدلائل الدالة علىٰ نبوة محمد ﷺ، فهذا يدل علىٰ أنهم في غاية التعصب، والبعد عن قبول الحق»[(١)]؛ وبناء علىٰ هذا القول: لا يرد عليه الإشكال.

الثاني: أن المراد به: القرآن، وهو مروي عن قتادة وابن جريج[(٢)] واختاره القاسمي وابن عاشور وابن باز وابن عثيمين[(٣)]؛ قال ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: «وكتاب الله: القرآن كما في قوله: ﴿نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ كِتَـٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ﴾ [البقرة: ١٠١]، فهو غير الكتاب المراد في قوله: ﴿مِّنَ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ [آل عمران: ٢٣] كما ينبئ به تغيير الأسلوب»[(٤)]، إلا أنه رَحِمَهُ اللَّهُ جوّز القول الأول.

ويشهد له أيضًا قوله تعالىٰ: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَـٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ

= فقد رواها ابن جرير في تفسيره (٥/ ٢٩٣) من طريق ابن إسحاق، وفي إسناده: محمد بن أبي محمد، قال الذهبي: «لا يعرف». ميزان الاعتدال (٤/ ٢٥٧)، وقال ابن حجر: «مجهول». التقريب (ص٨٩٤). انظر: كلام محقق البسيط في الحاشية (٥/ ١٣٨)، والاستيعاب في بيان الأسباب للهلالي (١/ ٢٣٧).

(١) التفسير الكبير (٧/ ١٧٩).

(٢) رواه عنهما ابن جرير في تفسيره (٥/ ٢٩٤).

(٣) انظر: محاسن التأويل (٢/ ٣٠٠)، التحرير والتنوير (٣/ ٢٠٩)، الفوائد العلمية من الدروس البازية (٤/ ١٧٢)، أحكام من القرآن لابن عثيمين(٢/ ٤٤٨).

(٤) التحرير والتنوير (٣/ ٢٠٩).

وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ ۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [البقرة: ٨٩].

وبناء عليه، ورد الإشكال، والجواب عنه بأن يقال:

إنهم إنما دعوا إلىٰ القرآن ليحكم بينهم، لأنهم يعلمون حق العلم أنه حق وصدق وأنه منزل من عند الله، كما قال تعالىٰ: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا ۚ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿١١٤﴾﴾ [الأنعام: ١١٤]، وهذه الآية فيها ذكر التحاكم أيضًا، فتكون في معنىٰ آية آل عمران، وإنما كان إنكارهم بغيًا وحسدًا، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [آل عمران: ١٩].

فما دُعوا إلىٰ القرآن إلا بعد قيام الحجج الدالة علىٰ أنه كتاب من عند الله؛ ولأن ما في القرآن يوافق ما في التوراة قبل تحريفها[(١)].

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال لا يرد علىٰ قول جمهور المفسرين، وأما علىٰ القول الآخر فوارد، وجوابه كما ذُكر أنهم دعوا إلىٰ القرآن بعد قيام الحجة عليهم. والله تعالىٰ أعلم.

❖ نص الإشكال الثاني:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [آل عمران: ٢٣] إن قيل: كيف خص بالتولي فريقًا، ثم جمعهم في الإعراض فقال:

---

(١) تأويلات أهل السنة (٢/ ٣٤٣)، النكت والعيون (١/ ٣٨٢)، التفسير الكبير (٧/ ١٧٩).

﴿وَهُم مُّعْرِضُونَ ۝٢٣﴾ [آل عمران: ٢٣]»[1].

❖ تحرير محل الإشكال:

استشكل الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ التعميم بعد التخصيص، فقد خص سبحانه بعض أهل الكتاب بالتولي، ثم وصف الجميع بالإعراض، فحصل هذا الإشكال.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بقوله: «فالجواب ما قال ابن الأنباري، وهو: أن الفريق المتولي، هم: المعرضون؛ وأراد بـ (الفريق المتولي): الرؤساء الذين تدين السفلة لهم، فأفردهم الله تعالىٰ بالذكر، وخصهم بالتولي، لأنهم سبب لإضلال أتباعهم.

قال: ويحتمل أن يكون **المتولون**: العلماءَ والرؤساء، **والمعرضون**: الباقون منهم[2]؛ كأنه قيل: ثم يتولىٰ العلماء؛ والتُّبَّاع معرضون عن القبول من النبي ﷺ لتولي علمائهم؛ ويجوز أن يكون الفريق اختصه الله[3]؛ لأن عبد الله بن سلام، وغيره من مؤمني أهل الكتاب، كانوا ممن قبلوا حكم النبي ﷺ فكان المتولي بعض من أوتي الكتاب»[4].

---

(١) البسيط (٥/ ١٣٩).

(٢) كذا في المطبوع، والعطف يقتضي أن تكون منصوبة (أي: الباقين منهم)، لأنه خبر (يكون)، والتقدير: ويكون المعرضون: الباقين منهم؛ إلا أن يحمل الكلام علىٰ الاستئناف فله وجه.

(٣) كذا العبارة في المطبوع، وعلق عليها محققه - وفقه الله - بأن معناها: «أن الله خص بالتولي فريقًا منهم دون الكل، لأن منهم من لم يتول، كابن سلام وغيره» اهـ. ويظهر أن في الكلام سقطًا، أو يحتاج إلىٰ تقدير كأن يقال: (ويجوز أن يكون الفريق غير المتولي اختصه الله)؛ وإن كان المعنىٰ واضحًا كما قال المحقق.

(٤) البسيط (٥/ ١٣٩).

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

هذا الإشكال إنما يرد علىٰ من يفرق بين الجملتين: ﴿ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ﴾ و﴿وَهُم مُّعْرِضُونَ ﴾، فيعيد (هم) إلىٰ غير الفريق المتولي، ويجعل المعرضين غير المتولين، أما من لم يفرق بينهما فلا يرد الإشكال عليه.

لذا اختار أكثر المفسرين أن المعرضين هم المتولون[1]، ومنهم ابن الأنباري[2] الذي نقل الواحدي كلامه؛ وغاية من فرّق بينهما أنْ جَعَلَهُ احتمالًا ولم يصرح باختياره له[3].

وعليه: فتكون الجملة الثانية مؤكدة للأولىٰ ومقيدة لها، وفيها زيادةُ وصفٍ لحال أولئك المتولين، بأن هذا التولي مقرون بإعراض.

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومعنىٰ قوله: ﴿ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [آل عمران: ٢٣] ثم يستدبر عن كتاب الله الذي دعا إلىٰ حكمه معرضًا عنه منصرفًا، وهو بحقيقته وحجته عالم»[4].

وقال الشوكاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ثم يتولىٰ فريق منهم والحال أنهم معرضون عن الإجابة إلىٰ ما دعوا إليه»[5].

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومع توليهم فإنهم معرضون والعياذ بالله ليس عندهم إقبال، لا في الظاهر ولا في الباطن... لأن الإنسان قد يتولىٰ لسبب طارئ

---

(١) انظر: جامع البيان (٥/ ٢٩٦)، النكت والعيون (١/ ٣٨٣)، الكشاف (١/ ٢٦٧)، المحرر الوجيز (ص٢٨٦)، البحر المحيط (٥/ ٢٧٠)، تفسير ابن كثير (٢/ ٣٣٢).

(٢) البيان في إعراب القرآن له (١/ ١٩٦).

(٣) انظر: زاد المسير (١/ ٣٦٧)، التفسير الكبير (٧/ ١٧٩).

(٤) جامع البيان (٥/ ٢٩٦).

(٥) فتح القدير (١/ ٥٤٦).

لكن في قلبه شيء من الإقبال، أما هؤلاء فإنهم متولون وهم قد امتلؤوا إعراضًا عن كتاب الله... ثم قال: من فوائد الآية:... ذَمّ من يتولىٰ بإعراض، لأن التولي قد يكون عن إعراض وقد يكون بدونه، والتولي مذموم كله، ولكن إذا كان عن إعراض وعدم مبالاة كان أشد»(١).

وسواء قيل: إن جملة ﴿وَهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [آل عمران: ٢٣] جملة حالية مؤكدة، أو قيل إنها مستأنفة(٢)، فإنها أتت بمزيد معنىٰ، إما:

- التأكيد.
- أو أن يكون التولي بالبدن والإعراض بالقلب.
- أو أن يكون التولي عن الداعي والإعراض عن المدعو إليه(٣).
- أو أن يكون التولي عن استماع الحجة في ذلك المقام الذي دُعوا فيه والإعراض عن سائر الحجج في سائر المسائل(٤).
- أو أن يكونوا قد تولوا والإعراض ديدنهم وعادتهم، وهو متجدد منهم علىٰ الدوام مع ثباتهم عليه وتمسكهم به(٥).

والآية محتملة لذلك كله، والعلم عند الله تعالىٰ.

---

(١) تفسير القرآن الكريم (تفسير آل عمران) (١/ ١٤٥، ١٤٧).

(٢) انظر: البيان لابن الأنباري (١/ ١٩٦)، مشكل إعراب القرآن لمكي (١/ ١٥٣)، التبيان للعكبري (ص١٨٢)، البحر المحيط (٥/ ٢٧٠)، الدر المصون (٢/ ٥٢).

(٣) ذكر هذه الأوجه الثلاث: ابن الجوزي في زاد المسير (١/ ٣٦٧)، وأبو حيان في البحر المحيط (٥/ ٢٧٠).

(٤) ذكره الرازي في التفسير الكبير (٧/ ١٧٩).

(٥) ذكره الزمخشري في الكشاف (١/ ٢٦٧)، وابن عاشور في التحرير والتنوير (٣/ ٢١٠).

❖ الترجيح:

يترجح والله أعلم أن الفريق المتولي هو نفسه المعرض، وعليه: فالإشكال غير وارد علىٰ الآية، والحمد لله رب العالمين.

الرابع: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَٱذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ﴾ [آل عمران: ٤١].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن قيل: إذا مُنع من الكلام واضطر إلىٰ الإشارة، كيف يقدر علىٰ التسبيح؟»(١).

❖ تحرير محل الإشكال:

طلب زكريا عَلَيْهِ السَّلَامُ علامةً علىٰ حمل امرأته فأخبره الله أن العلامة أن يُمسك لسانه عن الكلام، ثم أمره بالذكر والتسبيح فوقع الإشكال: كيف يسبح ولسانه ممسك عن الكلام؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بقوله: «قيل: إن الله تعالىٰ حبس لسانه عن التكلم بأمور الدنيا، وما يدور بين الناس، ولم يحبس لسانه عن التسبيح. فكانت هذه أبلغ في الأعجوبة من أن يمنع من كل ما يجري به اللسان»(٢).

---

(١) البسيط (٥/ ٢٤١).

(٢) البسيط (٥/ ٢٤١).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً﴾ [آل عمران: ٤١] قال المفسرون: إن زكريا عَلَيْهِ السَّلَامُ لما بشر بالولد، سأل الله تعالى علامة يعرف بها وقت حمل امرأته؛ ليزيد في العبادة؛ شكرًا على هبة الولد، فقال الله تعالى: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾ [آل عمران: ٤١] أي: علامة ذلك أن تمسك[1] لسانك عن الكلام، وأنت صحيح سوي، لأنه قال في موضع آخر: ﴿أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ﴿١٠﴾﴾ [مريم: ١٠]؛ أي: وأنت سوي.

قال الحسن وقتادة والربيع: أمسك لسانه ثلاثة أيام، فلم يقدر أن يكلم الناس إلا إيماء، وجعل ذلك علامة حمل امرأته»[2].

وقال الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾ [آل عمران: ٤١] لم يبين هل المانع له من كلام الناس بكم طرأ له، أو آفة تمنعه من ذلك، أو لا مانع له إلا الله وهو صحيح لا علة له.

ولكنه بيّن في سورة «مريم» أنه لا بأس عليه وأن انتفاء التكلم عنه لا لبكم، ولا مرض وذلك في قوله تعالى: ﴿قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ﴿١٠﴾﴾ [مريم: ١٠] لأن قوله ﴿سَوِيًّا﴾ حال من فاعل ﴿تُكَلِّمَ﴾ مفيد لكون انتفاء التكلم بطريق الإعجاز وخرق العادة، لا لاعتقال اللسان بمرض، أي: يتعذر عليك تكليمهم ولا تطيقه، في حال كونك سوي الخلق سليم الجوارح، ما بك شائبة بكم ولا خرس، وهذا ما عليه الجمهور، ويشهد له قوله تعالى:

---

(١) كذا في المطبوع، والصواب: (يُمسك) كما في معاني القرآن للزجاج (١/ ٤٠٩). وانظر كلام محقق التفسير في الحاشية (٥/ ٢٣٩).

(٢) البسيط (٥/ ٢٣٩).

﴿وَٱذۡكُر رَّبَّكَ كَثِيرٗا وَسَبِّحۡ بِٱلۡعَشِيِّ وَٱلۡإِبۡكَٰرِ ٤١﴾ [آل عمران: ٤١]»[١].

اختلف في معنى الرمز في قوله ﴿إِلَّا رَمۡزٗاۗ﴾ [آل عمران: ٤١]:

فقيل: إنه الإيماء والإشارة، سواء كانت بالشفتين أو العينين أو اليد أو الرأس[٢].

وهذا الذي عليه جمهور المفسرين[٣]؛ كما قال البغوي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال أكثر المفسرين عُقل لسانه عن الكلام مع الناس»[٤].

وقال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «والرمز في اللغة[٥]: حركةٌ تُعْلِمُ بما في نفس الرامز بأي شيء كانت الحركة، من عين أو حاجب أو شفة أو يد أو عود أو غير ذلك... وأما المفسرون فخصص كل واحد منهم نوعًا من الرمز في تفسيره هذه الآية»[٦].

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولا شك أن الإشارة تعبر عما في النفس لكنها ليست القول الذي هو الصوت»[٧].

وقيل: إن الرمز باللسان وهو الصوت الخفي من غير إبانة، مثل الهمس، قاله أبو عبيدة رَحِمَهُ اللَّهُ[٨].

---

(١) أضواء البيان (١/ ٣٢٨).

(٢) انظر: تفسير مقاتل (١/ ٢٧٥)، معاني القرآن للفراء (١/ ٢١٣)، معاني القرآن للزجاج (١/ ٤٠٩).

(٣) انظر: جامع البيان (٥/ ٣٨٨)، النكت والعيون (١/ ٣٩١)، تفسير السمعاني (١/ ٣١٧)، الكشاف (١/ ٢٧٦)، المحرر الوجيز (ص٢٩٨)، زاد المسير (١/ ٣٨٦)، تفسير ابن كثير (٢/ ٣٤٤).

(٤) معالم التنزيل (١/ ٣٥٠).

(٥) انظر: جمهرة اللغة (٢/ ٧٠٩) مادة رمز، تهذيب اللغة (١٣/ ٢٠٥) مادة: رمز.

(٦) المحرر الوجيز (ص٢٩٨).

(٧) تفسير القرآن الكريم (تفسير آل عمر ان) (١/ ٢٤٨).

(٨) مجاز القرآن (ص٤٧).

وهذا القول لا يرد عليه الإشكال؛ أما على القول الأول فالإشكال وارد.

والراجح: القول الأول والله أعلم، لأنه تفسير السلف وفهمهم، وهو مقدم على من عداهم، ولأنه الظاهر المتبادر من لفظ الآية، وهو أدل على كونه علامة وآية من التكلم بالهمس.

إذا تبين هذا فقد أجاب المفسرون عن هذا الإشكال بما يلي:

الأول: ما أجاب به الواحدي بأنه عليه السلام قد حُبس لسانه عن التكلم بأمور الدنيا، وما يدور بين الناس، ولم يحبس لسانه عن الذكر والتسبيح، وهو قول ابن زيد[١] واختاره أكثر المفسرين[٢].

قال مقاتل رحمه الله: «ولم يحبس لسانه عن ذكر الله عز وجل ولا عن الصلاة»[٣].

وقال ابن جرير رحمه الله: «قال الله جل ثناؤه لزكريا: يا زكريا آيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزًا بغير خرس، ولا عاهة، ولا مرض؛ واذكر ربك كثيرا فإنك لا تمنع ذكره، ولا يحال بينك وبين تسبيحه وغير ذلك من ذكره»[٤].

الثاني: أنه عليه السلام لم يحبس لسانه إنما نُهي ومُنع من تكليم الناس، ولم يمنع عن الكلام في نفسه، وهو قول الماتريدي والثعلبي والبغوي وأورده مكي.

---

(١) رواه عنه ابن جرير في جامع البيان (٥/ ٣٨٩).

(٢) انظر: جامع البيان (٥/ ٣٩٠)، النكت والعيون (١/ ٣٩١)، تفسير السمعاني (١/ ٣١٧)، الكشاف (١/ ٢٧٦)، المحرر الوجيز (ص٢٩٨)، زاد المسير (١/ ٣٨٦)، تفسير ابن كثير (٥/ ٢١١)، تفسير ابن عثيمين (تفسير آل عمران) (١/ ٢٤٨).

(٣) تفسيره (١/ ٢٧٥).

(٤) جامع البيان (٥/ ٣٩٠).

قال الماتريدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال بعض أهل التفسير: **حُبس لسانه عقوبة له**[(١)] بقوله: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ ٱلْكِبَرُ﴾ [آل عمران: ٤٠]؛ **لكن ذلك خطأ، والوجه فيه: مَنَعَهُ من تكليم الناس**، ولم يمنعه عن الكلام في نفسه؛ ألا ترىٰ أنه أمره أن يذكر ربَّه، ويسبح بالعشي والإبكار؛ كقوله: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ ﴿٤١﴾﴾ [آل عمران: ٤١]؟!»[(٢)].

وقال الثعلبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله: ﴿ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾: تُقبل بكلمتك علىٰ عبادتي وطاعتي، **لا أنه حُبِسَ لسانه عن الكلام، ولكنه نُهِيَ عنه**، يدل عليه قوله: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ ﴿٤١﴾﴾»[(٣)]؛ ونقل قولَه البغوي[(٤)].

وقال مكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقيل: إنما منعه الكلام **وهو يقدر علىٰ ذلك**، وأباح له الإشارة باليد، أو بالرأس»[(٥)].

❖ الترجيح:

يتبين مما سبق أن الراجح هو الجواب الأول والله تعالىٰ أعلم، وهو الذي به تتحقق الآية التي طلبها زكريا عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، واللغة تؤيده، كما قال ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولا شك أن الإشارة تعبر عما في النفس لكنها ليست القول الذي هو الصوت»[(٦)].

---

(١) لم يدل دليل علىٰ أنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ عوقب بذلك، لذا قال مكي في الهداية (٢/ ١٠٠٩): «وهذا قول مرغوب عنه».

(٢) تأويلات أهل السنة (٢/ ٣٦٦).

(٣) الكشف والبيان (٣/ ٦٦).

(٤) معالم التنزيل (١/ ٣٥٠).

(٥) الهداية (٢/ ١٠٠٨).

(٦) تفسير القرآن الكريم (تفسير آل عمر ان) (١/ ٢٤٨).

الخامس: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿ إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴿٤٥﴾ ﴾ [آل عمران: ٤٥].

❖ أولًا: نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: كيف أخبر أن اسمه المسيح، وقدمه علىٰ اسمه المعروف وهو عيسىٰ، وإنما اللقب بـ(المسيح) بعد نفاذ التسمية له بـ(عيسىٰ)»؟[١].

وممن أورده ابن عثيمين[٢].

❖ ثانيًا: تحرير محل الإشكال:

استشكل الواحدي تقديم اللقب علىٰ الاسم، والأصل عند اجتماع لقب واسم: هو تأخير اللقب، كما قال ابن مالك:

واسمًا أتىٰ وكنيةً ولقبا   وأخّرنْ ذا إن سواه صحبا[٣]

والمعنىٰ: أن اللقب إذا صحب الاسم وجب تأخيره[٤]، لأن الاسم يدل علىٰ الذات؛ واللقب يدل علىٰ الذات وعلىٰ صفة مدح أو ذم؛ فوجب تأخير اللقب؛ وفي الآية هنا تقدم اللقب فحصل الإشكال.

❖ ثالثًا: دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بقوله: «قيل: إن الأسماء ألقاب علقت

---

(١) البسيط (٥/ ٢٥٤).

(٢) تفسير القرآن الكريم (تفسير آل عمران) (١/ ٢٦٧).

(٣) ألفية ابن مالك: باب العلم (ص٨٠).

(٤) انظر: شرح ابن عقيل علىٰ الألفية (١/ ١١٤).

علىٰ المسميات؛ للفصل بين الأعيان، فإذا عُلق الاسم علىٰ المولود في وقت ولادته، ثم شُهر بعد علو سنه بلقب، كان اللقب أغلب عليه من الاسم، لأن من يعرفه به أكثر ممن يعرفه باسمه الحقيقي، فلهذه العلة قُدم المسيح علىٰ عيسىٰ، ألا ترىٰ أن ألقاب الخلفاء أشهر وألزم لهم من أسمائهم؟!»[1].

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب الواحدي عن الإشكال بما تقدم وذلك لأنه نظر إلىٰ المعنىٰ المقصود من الاسم وهو تمييز المسمىٰ عن غيره، وهذا المعنىٰ موجود في لقب عيسىٰ عليه السلام أكثر من اسمه، إذ إن هذا اللقب لا ينصرف في زمانه إلا إليه، بخلاف اسمه (عيسىٰ)، فلما كان التعريف به أقوىٰ قُدم علىٰ الاسم.

قال ابن عثيمين رحمه الله: «الجواب عن الآية: أن اللقب إذا اشتهر به الانسان حتىٰ صار كالعَلَم أو كالاسم جاز أن يقدم».

وتقديم اللقب علىٰ الاسم واقع في لسان العرب، كما قيل:

بأنَّ ذا الكلب عَمْرًا خيرهم حسبا ... ببطن شِريانَ يعوي حوله الذيب[2]

فقدم اللقب: (ذو الكلب) علىٰ الاسم (عمرو).

وذكر ابن عاشور رحمه الله أكثر من احتمال فقال: «**فيحتمل** أن عيسىٰ سمي بهذا الوصف كما يسمون بملك، **ويحتمل** أنه لقب لقبه به اليهود تهكما عليه إذ اتهموه بأنه يحاول أن يصير ملكا علىٰ إسرائيل ثم غلب عليه إطلاق هذا

---

(١) البسيط (٥/ ٢٥٤).

(٢) قال محيي الدين عبد الحميد رحمه الله: البيت لجنوب أخت عمرو ذي الكلب بن العجلان أحد بني كاهل، وهو من قصيدة لها ترثيه. وقولها: (شريان): موضع، (يعوي حوله الذيب) كناية عن موته. انظر: منحة الجليل (حاشية شرح ابن عقيل) (١/ ١١٥).

الوصف بينهم واشتهر بعد ذلك، فلذلك سمي به في القرآن»[١].

ولعل مستنده في أن اسمه المسيح ما رواه ابن أبي حاتم عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه قال: «لم يكن من الأنبياء من له اسمان إلا عيسىٰ ومحمد صلىٰ الله وسلم عليهما»[٢].

وقال الزجاج رَحِمَهُ اللَّهُ: «سمّىٰ الله عَزَّ وَجَلَّ عيسىٰ المسيح، وسمّاه عيسىٰ»[٣].

وسواء قوي هذا القول أو ضعف، فإن ما أجاب به الواحدي وابن عثيمين يغني عنه، والله تعالىٰ أعلم، لا سيما وقد قال أكثر المفسرين بأن المسيح لقب، وليس اسم.

قال الزمخشري: «المسيح لقب من الألقاب المشرفة، كالصديق والفاروق، وأصله: مشيحا بالعبرانية، ومعناه المبارك، كقوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٣١﴾﴾ [مريم: ٣١]»[٤].

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبين أن الإشكال زائل بما تقدم ذكره، فاللقب إذا اشتهر به الانسان حتىٰ صار كالعَلَم أو كالاسم جاز أن يقدم، وهذا جائز في لغة العرب، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) التحرير والتنوير (٣/ ٢٤٦).

(٢) تفسير ابن أبي حاتم (٢/ ٦٥١).

(٣) معاني القرآن (١/ ٤١١).

(٤) الكشاف (١/ ٢٧٨)، وقد أكدّ هذا وقرره: الأستاذ محمود رؤوف أبو سعدة رَحِمَهُ اللَّهُ- وهو ممن يتقن العربية والعبرية - ومما قال: «أما اللقب: المسيح (مشيح عبريًا) فمعناه في مصطلح اليهود الممسوح... ثم قال: وقد آل اللفظ في مجاز العبرية إلىٰ معنىٰ الصِّدِّيق وإن لم يرسمه (أي: ينصبه) كاهن أو نبي، فهو المبارك». انظر: العلم الأعجمي في القرآن (٢/ ٣١٤).

السادس: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ أَن يُؤْتَىٰٓ أَحَدٌ مِّثْلَ مَآ أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَآجُّوكُمْ عِندَ رَبِّكُمْ ۗ قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٧٣﴾﴾ [آل عمران: ٧٣].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذه الآية من مشكلات القرآن، وأصعبه تفسيرا، ولقد تدبرتُ أقوال أهل التفسير والمعاني في هذه الآية، فلم أجد قولًا يطرد في الآية من أولها إلىٰ آخرها مع بيان المعنىٰ، وصحة النظم. وقد يسر الله تعالىٰ بفضله ههنا سوق الآية في القراءتين علىٰ تفسير بيّن، ونظم صحيح، وله المنة في ذلك»(١).

وقال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «واعلم أن هذه الآية من المشكلات الصعبة»(٢).

وقال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذه الآية أشكل ما في السورة»(٣).

وقال السمين الحلبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «واعلم أن في هذه الآية كلامًا كثيرًا»(٤).

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذه أشكلت علىٰ المفسرين والمعربين كثيرًا»(٥).

والإشكال الذي أورده هو علىٰ قراءة ابن كثير، حيث قال: «وقرأ ابن كثير: ﴿ءَآن يُؤْتَىٰٓ﴾ بالمد(٦).

---

(١) البسيط (٥/ ٣٥٩).

(٢) التفسير الكبير (٨/ ٢٥٩).

(٣) الجامع (٥/ ١٧٠).

(٤) الدر المصون (٢/ ١٣٦).

(٥) تفسيره (تفسير آل عمران) (٢/ ٤٠٨).

(٦) قرأ ابن كثير: ﴿أآن يؤتىٰ﴾ بهمزة استفهام محققة بعدها همزة مسهلة، وهو علىٰ قاعدته في كونه يسهل الثانية بين بين، من غير مد بينهما؛ كما في جامع البيان للداني (٣/ ٩٧٠)، النشر (٢/ ١٨١)؛ والذي يفيده قول الواحدي: بالمد، أن القراءة هكذا: ﴿آن يؤتىٰ﴾ كقوله: ﴿ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ﴾ [يونس: ٩١].

وعلىٰ هذه القراءة يحتاج أن يستأنف الآية في بيان المعنىٰ والنظم»[١].

ثم قال: «فإن قيل: فكيف وجه دخول ﴿أَحَدٌ﴾ في هذه القراءة، وقد انقطع من النفي [بلحاق][٢] الاستفهام، وإذا انقطع، كان الكلام إيجابًا وتقريرًا، فلا يجوز دخول ﴿أَحَدٌ﴾؟»[٣].

وقد نقله الواحدي عن أبي علي الفارسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٤] إلا أن أبا عليّ قد ضعّف قراءة ابن كثير وبيّن أنها مرجوحة، مما يدل علىٰ إشكالها عنده.

وتبعه علىٰ ذلك مكي بن أبي طالب رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: «قرأه ابن كثير بالمد، ولم يمد الباقون... ثم قال: الاختيار ترك المد»[٥].

ولاشك أن هذا غلط، إذ إن قراءة ابن كثير قراءة سبعية متواترة ولا يجوز ردها. وسيأتي توجيهها في «دفع الإشكال».

❖ تحرير محل الإشكال:

الإشكال هنا من مشكل القراءات، ووجه الإشكال: دخول لفظ (أحد) علىٰ كلام مثبت؛ والأصل استعمالها مع النفي لتفيد العموم، كقولك: ما رأيت أحدًا من الناس.

فعلىٰ قراءة الجمهور: لا إشكال فيها، إذ جاء النفي في أول الآية، وهو قوله: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوٓاْ﴾.

---

(١) البسيط (٥/ ٣٥٥)، قوله: (يحتاج.. يستأنف): كذا في المطبوع، والعبارة غير واضحة، ولعل صوابها بالنون فتكون: (وعلىٰ هذه القراءة نحتاج أن نستأنف الآية في بيان المعنىٰ والنظم)، وهو ما فعله الواحدي إذ استأنف تفسير الآية من أولها بناءً علىٰ هذه القراءة. والله أعلم.

(٢) ما بين المعقوفين زادها المحقق من «الحجة» للفارسي (٢/ ٢٨٦) إيضاحًا للمعنىٰ.

(٣) البسيط (٥/ ٣٥٧).

(٤) الحجة (٢/ ٢٨٦).

(٥) الكشف عن وجوه القراءات (٢/ ٣٤٨).

وإنما وقع الإشكال على قراءة ابن كثير، لأن النفي قد انقطع، وأصبح الكلام مثبتًا. فما الجواب عن هذا الإشكال؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بجواب أبي علي الفارسي(١) فقال: «قيل: يجوز أن يكون (أحد) في هذا الموضع (أحدًا) الذي في نحو: (أحد وعشرون)، وهذا يقع في الإيجاب، ألا ترى أنه بمعنى واحد؟

وقال أبو العباس(٢): إن (أَحَدا)، و(وَحَدا)، و (واحدا) بمعنى»(٣). أي: بمعنى واحد.

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «﴿وَلَا تُؤْمِنُوٓا۟﴾ هذا حكايةٌ من كلام اليهود بعضهم لبعض قالوا: لا تُصدِّقوا ولا تُقِرّوا بـ﴿أَن يُؤْتَىٰٓ أَحَدٌ مِّثْلَ مَآ أُوتِيتُمْ﴾ من العلم والحكمة والكتاب والحجَّة والمنِّ والسَّلوى والفضائل والكرامات، ﴿إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ اليهوديَّة وقام بشرائعه، وقوله: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ﴾ اعتراضٌ بين المفعول وفعله، وهو من كلام الله تعالى وليس من كلام اليهود، ومعناه: إنَّ الدِّين دين الله؛ وقوله: ﴿أَوْ يُحَآجُّوكُمْ﴾ عطف على قوله: ﴿أَن يُؤْتَىٰٓ﴾ والمعنى: ولا تؤمنوا بأن يحاجُّوكم عند ربكم لأنَّكم أصحُّ دينًا منهم فلا يكون لهم الحجَّة عليكم»(٤).

---

(١) انظر: الحجة (٢/ ٢٨٧).

(٢) هو أحمد بن يحيى المعروف بـ(ثعلب).

(٣) البسيط (٥/ ٣٥٧)، وقول أبي العباس أخذه عن ابن الأعرابي، كما في تهذيب اللغة (٥/ ١٩٥) مادة: وحد.

(٤) الوجيز (ص: ٢١٧)، وانظر: جامع البيان (٥/ ٥٠٥)، الكشف والبيان (٣/ ٩٢)، زاد المسير (١/ ٤٠٦).

فبناءً علىٰ هذا المعنىٰ لا إشكال أن تأتي لفظة (أحد) مع هذا النفي لأنها علىٰ الأصل[١]، كما قال مكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «النفي الأول دلّ علىٰ إنكارهم في قولهم: ﴿وَلَا تُؤۡمِنُوٓاْ﴾»[٢].

أما علىٰ قراءة ابن كثير: ﴿أأن يؤتىٰ﴾، بهمزة استفهام محققة بعدها همزة مسهلة.

فالوجه فيها أن يقال:

إنه أُدخل ألف الاستفهام علىٰ (أن) ليؤكد الإنكار الذي قالوه بأنه لا يؤتىٰ أحد مثلما أوتوا، لأن علماء اليهود قالوا لعامتهم: لا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم أن يؤتىٰ أحد مثلما أوتيتم، والمعنىٰ: لا يؤتىٰ أحد مثلما أوتيتم، فالكلام علىٰ معنىٰ التقرير والتوبيخ بلفظ الاستفهام[٣].

مثاله: أن تقول: لا تقرّ لزيد بمالٍ فيحتج عليك؛ فهو - في المعنىٰ - كما لو قلت: أتقرّ لزيد بمالٍ فيحتج عليك؟

قال مكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويحسن أن تكون (أن) في موضع نصب علىٰ إضمار فعل، كما جاز في قولك: أزيدًا ضربته، فهو أقوىٰ في العربية، لأن الاستفهام بالفعل أولىٰ لأنك عنه تستفهم، لستَ تستفهم عن شخص زيد، إنما تستفهم عن الفعل: هل وقع بزيد؟ فالفعل مع حرف استفهام مضمر فهو أولىٰ بالعمل...

---

(١) انظر: تهذيب اللغة (٥/ ١٩٥) مادة: وحد.

(٢) الكشف عن وجوه القراءات (١/ ٣٤٨).

(٣) انظر: الحجة لابن خالويه (ص١١٠)، معاني القراءات للأزهري (١/ ٢٦٠)، الحجة لأبي علي (٢/ ٢٨٦)، حجة القراءات لابن زنجلة (ص ١٦٦)، الكشف عن وجوه القراءات (١/ ٣٤٨)، الدر المصون (٢/ ١٣٨).

تقديره: أتقرون أن يؤتىٰ»[(١)].

وقال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومعنىٰ الكلام: أأن يؤتىٰ أحد مثلما أوتيتم تذكرونه لغيركم حتىٰ يحاجوكم به عند ربكم؟»[(٢)].

وقال أبو علي الفارسي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ويدل علىٰ جواز ذلك قوله تعالىٰ: ﴿أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة: ٧٦] فحديثهم بذلك إشاعة منهم له، وذكر وإفشاء... فوبخ بعضهم بعضًا بالحديث بما علموه من أمر النبي ﷺ وعرفوه من وصفه، فهذه الآية في معنىٰ قراءة ابن كثير»[(٣)].

إذن: تبيّن من هذا أنه لا إشكال علىٰ قراءة ابن كثير من جهة المعنىٰ، بقي أن يقال: ما الجواب من جهة اللغة؟

الجواب: ما قاله أبو العباس ثعلب عن شيخه ابن الأعرابي[(٤)] من أن (أَحَدًا)، و(وَحَدًا)، و(وَاحِدًا) تأتي بمعنىٰ واحد[(٥)].

قال سيبويه رَحِمَهُ اللَّهُ: «قالوا: أحدٌ وأصله وحدٌ، لأنه واحد»[(٦)].

وقال ابن يعيش[(٧)] رَحِمَهُ اللَّهُ: «اعلم أن (أحدًا) كلمةٌ قد استُعملت علىٰ ضربَيْن:

---

(١) الكشف عن وجوه القراءات (١/ ٣٤٧)، وانظر: البيان لابن الأنباري (١/ ٢٠٨).

(٢) البسيط (٥/ ٣٥٧).

(٣) الحجة (٢/ ٢٨٦).

(٤) هو محمد بن زياد بن الأعرابي الهاشمي مولاهم، أبو عبد الله، إمام اللغة، قال ثعلب: «لزمت ابن الأعرابي تسع عشرة سنة، وكان يحضر مجلسه زهاء مائة إنسان، وما رأيت بيده كتابا قط، انتهىٰ إليه علم اللغة والحفظ»، توفي سنة (٢٣١هـ). انظر: إنباه الرواة (٣/ ١٢٨)، بغية الوعاة (١/ ١٠٥).

(٥) نقله عنه الأزهري في تهذيب اللغة (٥/ ١٩٥) مادة: وحد، وانظر: العدد لابن سيده (ص٢١).

(٦) الكتاب (٤/ ٣٣١).

(٧) هو يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا، أبو البقاء، موفق الدين الأسدي النحوي، =

أحدهما: أن يُراد بها العموم والكثرة، ولا تقع إلا في النفي وغير الإيجاب، نحو: (ما جاءني من أحدٍ)، و(لا أحدَ فيها)، ولا يُقال: (فيها أحدٌ).

والذي يدلّ علىٰ وقوعه علىٰ الجمع قوله تعالىٰ: ﴿فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [الحاقة: ٤٧] فـ﴿حَاجِزِينَ﴾ نعتُ (أحد)، وجمعُ الصفة مُؤْذِنٌ بإرادة الجمع في الموصوف.

وعلىٰ هذا: الهمزةُ في أوله أَصْلٌ، وليست بدلًا من واو، ولا غيره، وذلك لأنّ اللفظ علىٰ الهمزة، ولم تقم دلالة بما يخالف الظاهرَ واللفظَ.

وأما الضرب الآخر من ضربَيْ (أحد) فأنْ يراد به معنىٰ (واحدٍ) في العدد، نحوَ قولك: أحدٌ وعشرون، والمراد: واحد وعشرون.

والهمزة فيه بدل من الفاء التي هي واو، والأصل: (وَحَدٌ)؛ يُقال: (وَحَدٌ)، و(أَحَدٌ)، و(أحدٌ) بمعنىٰ واحد حكىٰ ذلك ابن الأعرابيّ»[1].

❖ الترجيح:

بناءً علىٰ كلام ابن الأعرابي وابن يعيش يتبين أن الإشكال زائل عن قراءة ابن كثير لغةً ومعنىً، والله تعالىٰ أعلم.

= المعروف بابن يعيش وبابن الصانع، من كبار علماء العربية، موصلي الأصل، مولده ووفاته في حلب، قرأ النحو علىٰ فتيان الحلبي وأبي العباس البيزوري، ومن مؤلفاته: «شرح المفصل للزمخشري»، توفي سنة (٦٤٣هـ). انظر: إنباه الرواة (٤/ ٤٥)، بغية الوعاة (٢/ ٣٥١).

(١) شرح المفصل لابن يعيش (٤/ ٢٤).

السابع: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [آل عمران: ٨١].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قرأ حمزة: ﴿لِـمَـا﴾ بكسر اللاَّم. ووجهُ هذه القراءة: أنَّ اللاَّم في ﴿لِـمَـا﴾ متعلق بالأخذ؛ كأنَّ المعنىٰ: أخذ ميثاقهم لهذا؛ لأنَّ من يؤتَىٰ الكتابَ والحكمة، يُؤخَذُ عليهم الميثاقُ؛ لِما أوتوهُ من الحكمة، وأنهم الأفاضل، وأماثل الناس. و(ما) علىٰ هذه القراءة تكون موصولةً؛ بمعنىٰ: الذي. والراجع إلىٰ (ما) مِن صِلَتِها محذوفٌ؛ تقديره: لِما آتيتكموه. فَحُذِفَ الراجعُ، كما حُذفَ من قوله: ﴿أَهَٰذَا ٱلَّذِى بَعَثَ ٱللَّهُ رَسُولًا ﴿٤١﴾﴾ [الفرقان: ٤١]. ونحو ذلك». ثم أورد عليه <u>**الإشكال التالي**:</u>

«فإن قيل: إذا كانت (ما) موصولةً، لزم أن يرجع من الجملة المعطوفة علىٰ الصلة، ذِكرٌ إلىٰ الموصول، وإلاّ لم يَجُز. ألا ترىٰ أنك لو قلت: (الذي قام أبوه ثم انطلق زَيْدٌ، ذاهبٌ)؛ لم يَجُز إذ لم يكن راجعٌ مذكورٌ، وقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ﴾ ليس فيه راجعٌ إلىٰ الموصول»[1].

وهذا الإشكال: نقله الواحدي عن أبي علي الفارسي[2] وأورده الفخر

---

(١) البسيط (٥/ ٣٨٩).

(٢) الحجة (٢/ ٢٩٢).

الرازي[١]، وأما الجواب عنه فذكره كثير من المفسرين كما سيأتي.

وقال السيوطي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذه الآية مع آية ﴿أَن يُؤْتَىٰٓ أَحَدٌ﴾ [آل عمران: ٧٣] من **مشكلات القرآن** من حيث التركيب، وفيها أقوال كثيرة»[٢].

قال الآلوسي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد عدوا هذه الآية من مشكلات القرآن إعرابًا، وقد غاص النحويون في تحقيق ذلك»[٣].

❖ تحرير محل الإشكال:

الأصل أن الموصول تأتي بعده جملة تسمىٰ صلة، وتشتمل علىٰ ضمير يعود عليه ويوضحه ويبين معناه[٤]، كما قال ابن مالك في ألفيته:

وكلها يلزم بعده صلة ... علىٰ ضميرٍ عائدٍ مشتمله[٥]

وقد استشكل الواحدي غياب الضمير العائد عليه.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بوجهين فقال:

«قيل: **يجوز أن يكون المُظهرُ بمنزلة المُضْمَر**. فقوله: ﴿لِّمَا مَعَكُمْ﴾، هو في المعنىٰ: ما أُوتوهُ من الكتاب والحكمة؛ فكأنه قال: ثم جاءكم رسولٌ مُصدِّقٌ له؛ أي: لِمَا آتيتكم مِنْ كتابٍ وحِكْمَةٍ، وهو ما معكم.

ووجه آخر، وهو: أنَّ الراجعَ ههنا محذوفٌ، وحَسُن الحذف للطول، كما

---

(١) التفسير الكبير (٨/ ٢٧٦).

(٢) قطف الأزهار (ص٦٠٩).

(٣) روح المعاني (٣/ ٢١٠).

(٤) انظر: شرح ابن عقيل علىٰ الألفية (١/ ١٤٥).

(٥) الألفية، باب الموصول (ص٨٣).

حكاه الخليل من قولهم: (ما أنا بالذي قائل لك شيئًا)، والتقدير: بالذي هو قائل؛ كذلك ههنا يكون التقدير: ثم جاءكم رسولٌ به؛ أي: بتصديقه، أي: بتصديق ما أتيتكم»[١].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

قرأ الجمهور: ﴿لَمَآ ءَاتَيۡتُكُم﴾ بفتح اللام؛ وقرأ حمزة: ﴿لِمَا﴾: بكسرها[٢].

توجيه قراءة الجمهور: قال أبو علي الفارسي: «فأما من فتح اللام... فيحتمل تأويلين:

أحدهما: أن تكون موصولة.

والآخر: أن تكون للجزاء»[٣].

وتوجيه قراءة حمزة: بكسر اللام: أن تكون (ما) موصولة[٤].

وعلىٰ هذا: فالتأويل الأول لقراءة الجمهور: يَرِدُ عليه الإشكال الوارد علىٰ قراءة حمزة.

لذا قال أبو علي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فمن قدرها موصولة، كان القول - فيما يقتضيه قوله: ﴿ثُمَّ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مُّصَدِّقٞ لِّمَا مَعَكُمۡ﴾ من الراجع إلىٰ الموصول - ما تقدم ذكره في وجه قراءة حمزة»[٥].

---

(١) البسيط (٥/ ٣٨٩).

(٢) انظر: جامع البيان للداني (٣/ ٩٨٦)، النشر (٢/ ١٨١).

(٣) الحجة (٢/ ٢٩٢)، وانظر: معاني القرآن للزجاج (١/ ٤٣٦)، معاني القراءات للأزهري (١/ ٢٦٥)، الحجة لابن زنجلة (ص١٦٨)، الحجة لابن خالويه (ص١١١)، الكشف عن وجوه القراءات (١/ ٣٥٢).

(٤) انظر: المراجع السابقة.

(٥) الحجة (٢/ ٢٩٣).

الجواب عن هذا الإشكال:

أجاب أبو علي الفارسي[(١)] بالجوابين اللذين أوردهما عنه الواحدي وهما:

الأول: يجوز أن يكون المظهر بمنزلة المضمر.

ولهذا نظائر في القرآن، منها قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝٩٠﴾ [يوسف: ٩٠]، والمعنىٰ: إنه من يتق ويصبر فإن الله لا يضيع أجرهم. فجعل المظهر (المحسنين) مكان المضمر في (أجرهم).

وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٣٠]. والتقدير: لا نضيع أجورهم، لأنهم ممن أحسن عملًا.

فكذلك هنا في هذه الآية: يكون التقدير: مصدق له، فجعل مكانه: مصدق لـ(ما معكم)، فالمظهر: (ما معكم)، والمضمر: الهاء في (له). وهذا الوجه: قال به الأخفش رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(٢)].

الثاني: أن الضمير العائد إلىٰ الموصول حُذف لطول الفصل، وتقديره: لما آتيتكموه فالمحذوف من الصلة هو الهاء في (آتيتكموه).

وهذا الوجه قال به الخليل وسيبويه والنحاس والزجاج.

قال الزجاج رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وحذفت الهاءُ من (لما آتيتكم) لطول الاسم»[(٣)].

وقال النحاس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال سيبويه: سألت الخليل في قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ﴾ [آل عمران: ٨١] فقال: «ما» بمعنىٰ الذي. قال أبو جعفر: التقدير

---

(١) انظر: الحجة (٢/ ٢٩٢).

(٢) انظر: معاني القرآن له (٢/ ٤٣٤).

(٣) معاني القرآن (١/ ٤٣٧).

علىٰ قول الخليل: للذي آتيتكموه، ثم حذف الهاء لطول الاسم»[1]، وقد أورد هذين الجوابين: الكرماني والزمخشري وغيرهما[2].

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبين أنه لا إشكال في حذف الضمير العائد إلىٰ الموصول للوجهين المذكورين، والله تعالىٰ أعلم.

الثامن: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [آل عمران: ٨١].

❖ **نص الإشكال:**

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: ميثاق الإيمان بمحمد ﷺ وسائر الرسل، مأخوذ علىٰ جميع النبيين ما أوتوا الكتاب، وإنما أوتي بعضهم؟»[3]؛ وممن أورده: الرازي[4] والقرطبي[5].

---

(١) إعراب القرآن له (١/ ٣٤٨)، وقول سيبويه في الكتاب (٣/ ١٠٧).

(٢) انظر: غرائب التفسير (١/ ٢٦٢)، الكشاف (١/ ٢٩٠)، المحرر الوجيز (ص٣٢٢)، التفسير الكبير (٨/ ٢٧٦)، الجامع للقرطبي (٥/ ١٨٩)، البحر المحيط (٥/ ٥٠٦)، الدر المصون (١/ ١٥٤)، الدر المصون (١/ ١٥٤).

(٣) البسيط (٥/ ٣٩٥).

(٤) التفسير الكبير (٨/ ٢٧٧).

(٥) الجامع (٥/ ١٩١).

❖ تحرير محل الإشكال:

قد أخذ الله تعالىٰ علىٰ النبيين جميعًا الميثاق لئن أُرسل نبيٌ مصدق لما معهم - سواء كان النبي محمدًا ﷺ أو غيره - ليؤمنن به ولينصرنّه، فأقروا بذلك عليهم الصلاة والسلام.

ولكن: قد يتوهم من قوله تعالىٰ: ﴿لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ﴾ [آل عمران: ٨١] أن هذا الميثاق خاص بمن أوتي من النبيين كتابًا، أما من لم يؤت كتابًا فلم يؤخذ عليه ميثاق. وهذا خلاف الواقع، لأن الميثاق مأخوذ علىٰ الجميع، فوقع هذا الإشكال.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بقوله: «قيل: هذا علىٰ التغليب؛ فالذكر ذكر الأنبياء الذين أوتوا الكتاب، والمراد: هم، وغيرهم ممن لم يُؤتَ الكتاب، ودخلوا في جملتهم؛ لأنهم بمنزلة من أوتي الكتاب بما أوتوا من الحُكْم والنبوة، وأيضًا فإن الذين لم ينزل عليهم الكتاب أمروا بأن يأخذوا بكتاب نَبِيٍّ قبلهم، ورُزِقوا علمَ ذلك الكتاب، فدخلوا تحت صفةِ أبناء الكتاب».

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب المفسرون - كالرازي والقرطبي وأبي حيان - عن هذا الإشكال بجوابي الواحدي وهما:

الأول: أن هذا علىٰ التغليب، فالمراد جميع الأنبياء، وإن جاء في الآية تخصيص الذين أوتوا كتابًا.

الثاني: أن من لم يؤت كتابًا من الأنبياء فهو بمنزلة من أوتي، لأنه مأمور بأخذ كتابِ من قبله من الأنبياء، فهو داخل في حكمه، وعلىٰ هذا فكل نبي مأمور

بتصديق جميع الأنبياء كما قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لأن الله أخذَ ميثاقَ جميع الأنبياء بتصديق كل رسول له ابتعثه إلىٰ خلقه، فيما ابتعثه به إليهم؛ **كان ممن آتاه كتابًا، أو من لم يؤته كتابا**؛ وذلك أنه غير جائز وصف أحد من أنبياء الله عَزَّوَجَلَّ ورسله بأنه كان ممن أبيح له التكذيب بأحد من رسله»[1].

ومما يؤكد كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **القاعدة التفسيرية التي تنص علىٰ أن كل قول يقدح في مقام النبوة فهو مردود**[2].

فكل نبي أرسله الله فإنه قد آتاه كتابًا وحكمة، والكتاب: إما ابتداءً - لم يؤته نبي قبله -، وإما تبعًا لما قبله، كما قال الفخر الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما أورد هذا الإشكال: «والجواب عنه من وجهين:

الأول: أن جميع الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ أوتوا الكتاب، بمعنىٰ كونه مهتديًا به، داعيًا إلىٰ العمل به، وإن لم ينزل عليه.

والثاني: أن أشرف الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ هم الذين أوتوا الكتاب، فوصف الكل بوصف أشرف الأنواع»[3].

وأجاب القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا الإشكال بنحو ما سبق حيث قال: «ثم كل الأنبياء لم يؤتوا الكتاب وإنما أوتي البعض، ولكن الغلبة للذين أوتوا الكتاب، والمراد أخذ ميثاق جميع الأنبياء، فمن لم يؤت الكتاب فهو في حكم من أوتي الكتاب، لأنه أوتي الحكم والنبوة، وأيضًا من لم يؤت الكتاب أمر بأن يأخذ بكتاب

---

(١) جامع البيان (٥/ ٥٣٨).

(٢) انظر: قواعد الترجيح (١/ ٣٢٨).

(٣) التفسير الكبير (٨/ ٢٧٧).

من قبله فدخل تحت صفة من أوتي الكتاب»[1]؛ وأجاب به كذلك أبو حيان[2].

ويمكن القول بأن قوله: ﴿لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ﴾ [آل عمران: ٨١] صفة كاشفة[3]، ليس لها مفهومٌ مخالفٌ؛ فبعض الألفاظ أُتبعت بصفات لا يُقيّد الحكم بها، وإنما هي صفة كاشفة لبيان الحال والواقع، كما في قوله تعالىٰ: ﴿لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ﴾ [المؤمنون: ١١٧] في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿١١٧﴾﴾ [المؤمنون: ١١٧]، فكل من يدعو مع الله إله آخر فإنه لا برهان له به[4]، وكما في قوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١] في قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ [البقرة: ٢١][5].

كذلك الحال هنا، فكل نبي أوتي كتابًا وحكمة، وليس المقصود تعليق الحكم به، قال الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد تقرر في فن الأصول: أن من موانع اعتبار مفهوم المخالفة، كون تخصيص الوصف بالذكر لموافقته للواقع؛ فيرد النص ذاكرًا لوصفِ الموافقِ للواقع ليطبق عليه الحكم، فتخصيصه بالذكر إذن ليس لإخراج المفهوم عن حكم المنطوق، بل لتخصيص الوصف بالذكر لموافقته للواقع»[6].

---

(١) الجامع (٥/ ١٩١).

(٢) البحر المحيط (٥/ ٥١٠).

(٣) الصفة الكاشفة: ما يميز الموصوف عن سائر الأجناس بما يكشفه ويوضحه، فهي وصف لازم يبين ماهية الشيء. انظر: الكليات للكفوي(ص٤٥٨).

(٤) انظر: تفسير الجلالين (ص٣٦٠)، أضواء البيان (٥/ ٩١١)، هداية الحيران فيما قيل ليس له مفهوم مخالف من القرآن، د. علي العنزي، بحث منشور في مجلة الشاطبي، العدد التاسع(ص٩٦).

(٥) انظر: تفسير ابن عثيمين (تفسير الفاتحة والبقرة) (١/ ٧٣).

(٦) أضواء البيان (٥/ ٩١١).

فإن قيل إنه خرج مخرج الغالب فالحكم كذلك، كما قال الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد تقرر في الأصول، أن من الموانع لاعتبار مفهوم المخالفة: خروج المنطوق مخرج الغالب، ولذا لم يعتبر الجمهور مفهوم المخالفة في قوله: ﴿ٱلَّتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣] لجريانه علىٰ الغالب»[١].

لذا قال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ في هذه الآية: «ويظهر أن «لما» هذه هي الظرفية أي لما كنتم بهذه الحال، رؤساء الناس وأماثلهم، أُخذ عليكم الميثاق، إذ علىٰ القادة يؤخذ»[٢].

ويقال أيضًا: مهما أوتيتم أيها الأنبياء من كتاب وحكمة، ومهما بلغتم من منزلةٍ ومبلغٍ عظيمٍ فلا تكتفوا بما عندكم من العلم، بل إذا جاءكم رسول مصدق لما معكم فعليكم الإيمان به ونصرته، وهذا جواب ابن تيمية وابن كثير رحمهما الله[٣].

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «والتقدير: أي شيء أعطيتكم من كتاب وحكمة، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم، لتؤمنن به ولتنصرنه، ولا تكتفوا بما عندكم عما جاء به، ولا يحملنكم ما آتيتكم من كتاب وحكمة علىٰ أن تتركوا متابعته، بل عليكم أن تؤمنوا به وتنصروه، وإن كان معكم من قبله من كتاب وحكمة فلا يغنيكم ما آتيتكم عما جاء به، فإن ذلك لا ينجيكم من عذاب الله»[٤].

فتبين من هذا أن جميع الأنبياء مأخوذٌ عليهم الميثاق. والله تعالىٰ أعلم.

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبين أن الإشكال زائل بما ذُكر من أجوبة، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) أضواء البيان (١/ ٤٠٥).

(٢) المحرر الوجيز (ص٣٢٤).

(٣) تفسيره (٢/ ٣٧٠).

(٤) الجواب الصحيح (٢/ ١٢٣).

التاسع: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿فِيهِ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ مَّقَامُ إِبۡرَٰهِيمَۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنٗاۗ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٩٧﴾ [آل عمران: ٩٧].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: (الآيات) جماعة، ولا يصح تفسيرُها بشيء واحد»(١).

وممن أورده: الزمخشري والرازي وأبو حيان والشوكاني(٢).

❖ تحرير محل الإشكال:

استشكل الواحدي إيتانَ لفظِ جمعٍ وهو الآيات، ثم تفسيره بشيء واحد، وهو مقام إبراهيم، وكأن السامع حين سمع قوله: ﴿فِيهِ ءَايَٰتُۢ﴾ [آل عمران: ٩٧]، ترقّب أن يأتي بعدها ذكر عدة آيات بأن يقال: هي كذا وكذا وكذا، ولكنّ الأمر اختلف هنا، فحصل الإشكال.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «قلنا: يجوز ذلك؛ كما يقول القائل: (في بلدة كذا، لي أصدقاء وقرابات)، ثم يقتصر علىٰ ذكر واحدٍ منهم، علىٰ معنىٰ تخصيص له. وعند الزجاج: أن قوله: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنٗاۗ﴾ من تفسير الآيات»(٣).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

ذكر الواحدي أن للمفسرين في هذه الآية مذهبين:

---

(١) البسيط (٥/ ٤٤٤).

(٢) انظر: الكشاف (١/ ٢٩٦)، التفسير الكبير (٨/ ٣٠١)، البحر المحيط (٦/ ٢٤)، فتح القدير (١/ ٥٩٥).

(٣) البسيط (٥/ ٤٤٤).

الأول: أن الآيات وتفسيرها وبيانها غير مذكور في الآية؛ ونسب لابن عباس قولَه: «قوله تعالىٰ: ﴿فِيهِ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ﴾ [آل عمران: ٩٧]: يريد المناسك والمشاعر كلها»[١].

والذي رواه عنه رضي الله عنه ابنُ جرير وابن أبي حاتم في قوله: ﴿فِيهِ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ﴾ [آل عمران: ٩٧] أنه قال: «مقام إبراهيم والمشعر»[٢]. إلا أنهما رويا عنه في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلّٗى﴾ [البقرة: ١٢٥] أنه قال: «مقام إبراهيم هو الحج كله»[٣]، والروايتان مختلفتان: فتلك في تفسير الآيات، وهذه في تفسير المقام.

ومنزع هذا القول لغوي لا أثري، فيكون التقدير: فيه - أي البيت - آيات بينات، ومع هذا هو مقام إبراهيم[٤].

ويعترض عليه: بأنه لم يُروَ عن أحد من السلف، وتفسيرهم مقدم علىٰ غيرهم، وليس كل ما صح لغةً جاز حمل القرآن عليه.

الثاني: مذهب جماعة من المفسرين أن الآيات مذكورة في الآية، وقد فسرت بمقام إبراهيم وحده، وفسرت بمقام إبراهيم والأمن لمن دخله. ويأتي بيانه.

وعند التأمل في المذهب الأول يظهر أن القائل به لم يرد إخراج المقام والأمن من الآيات، ومؤدىٰ كلامه أن الآيات كثيرة، ولم تذكر كلها، ولكن منها مقام إبراهيم، وأمن الداخل فيه؛ واستدلال الواحدي برواية ابن عباس يجاب عنه: بالرواية الأخرىٰ عنه فقد أدخل المقام في الآيات.

---

(١) البسيط (٥/ ٤٤٣).

(٢) جامع البيان (٥/ ٥٩٨)، تفسير ابن أبي حاتم (٣/ ٧١٠).

(٣) جامع البيان (٢/ ٥٢٥)، تفسير ابن أبي حاتم (١/ ٢٢٦).

(٤) انظر: التفسير الكبير (٨/ ٣٠١)، التحرير والتنوير (٤/ ١٧).

وأيضًا: فإن الواحدي نفسه قال: «وقال آخرون: الآيات التي فيها أمن الخائف... إلخ» والأمن مذكور في الآية، وعليه: فإن المذهب الأول مرجوح والله أعلم، كما يتضح ذلك من صنيع ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ فإنه قد جعل الأقوال المروية عن السلف ثلاثة[١]:

الأول: أن المراد بالآيات: **مقام إبراهيم فقط**، قال: «قرأ ابن عباس: ﴿فيه آية بينة﴾ يعنىٰ بها مقام إبراهيم، يراد بها علامة واحدة»[٢]، ورواه عن السدي أيضًا.

الثاني: أن المراد بالآيات: **مقام إبراهيم والمشعر ونحو ذلك.**

فروىٰ عن ابن عباس أنها المقام والمشعر، وروىٰ عن مجاهد وقتادة: قولهما: «مقام إبراهيم من الآيات».

الثالث: أن المراد بالآيات: **مقام إبراهيم والأمن فيه.**

فروىٰ عن الحسن في قوله: «﴿فِيهِ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٌ﴾ قال: مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا».

وقد اختار أن المقام من الآيات ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قال قائل: فهذا المقام من الآيات البينات، فما سائر الآيات التي من أجلها قيل: ﴿ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٌ﴾؟ قيل: منهن: المقام، ومنهن الحجر، ومنهن الحطيم»[٣]، وقال الفراء رَحِمَهُ اللَّهُ: «الآيات: المقام والحجر والحطيم»[٤].

---

(١) جامع البيان (٥/ ٥٩٨ - ٦٠٠).

(٢) وهي قراءة شاذة، نسبها إليه أيضًا: الفراء في معاني القرآن (١/ ٣٢٧)، ونسبها ابن خالويه في شواذ القرآن (ص٢٣) لأبيّ ومجاهد.

(٣) جامع البيان (٥/ ٥٩٨ - ٦٠٠).

(٤) معاني القرآن (١/ ٢٢٧).

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «آيات: علامات بينات واضحات، وهي ما يشرع فيه من المناسك... ثم قال: مقام إبراهيم: بدل من آيات أو عطف بيان»[١].

فيتحصل منه أن الأجوبة عن هذا الإشكال كالتالي:

الجواب الأول: بناء علىٰ قول: من فسر الآيات بالمقام وحده: يقال: يجوز أن يُذكر لفظ جمع، ويفسر بمفرد، علىٰ معنىٰ **التخصيص** لهذا المفرد المذكور، ومثّل له الواحدي بقول القائل: في بلدة كذا لي أصدقاء. ثم يذكر منهم واحدًا فقط.

ووجهه الزمخشري بأن المقام وحده جُعل بمنزلة آيات كثيرة لظهور شأنه وقوة دلالته علىٰ قدرة الله ونبوة إبراهيم، أو أن المقام نفسه مشتمل علىٰ عدة آيات[٢].

الجواب الثاني: أن الآية فيها محذوف: تقديره: **منها مقام إبراهيم**؛ وهو قول مجاهد وقتادة[٣]، واختاره الفراء[٤] وابن الأنباري[٥] **وجمهور المفسرين**[٦].

قال الأخفش رَحِمَهُ اللَّهُ: «فيه آيات بينات، منها مقام إبراهيم، علىٰ الإضمار»[٧].

---

(١) تفسيره (تفسير آل عمران) (١/ ٥٤٨).

(٢) الكشاف (١/ ٢٩٦).

(٣) رواه عنهما عبد الرزاق في تفسيره (١/ ٤٠٣)، وابن جرير (٥/ ٦٠٠).

(٤) معاني القرآن (١/ ٢٢٧).

(٥) البيان في إعراب القرآن (١/ ٢١٣).

(٦) انظر: جامع البيان (٥/ ٦٠٠)، تفسير السمرقندي (١/ ٢٨٦)، تفسير السمعاني (١/ ٣٤٢)، معالم التنزيل (١/ ٣٨٥)، المحرر الوجيز (ص٣٣١)، أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٢٨٤)، أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (٣/ ٤٨)، البحر المحيط (٦/ ٢٧)، تفسير ابن كثير (٢/ ٣٨١)، تفسير ابن عثيمين (تفسير آل عمران) (١/ ٥٤٨).

(٧) معاني القرآن (١/ ٢٢٧).

قال النحاس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قول الأخفش معروف في كلام العرب»[١].

وقال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأولىٰ الأقوال في تأويل ذلك بالصواب، قول من قال: الآيات البينات منهن مقام إبراهيم... فيكون الكلام مرادًا فيه «منهن»، فترك ذكره اكتفاء بدلالة الكلام عليها»[٢].

وأصحاب هذا القول لا يخرجون الأمن لمن دخله من الآيات أيضًا، وهو الجواب التالي، كما قال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والمترجح عندي أن المقام وأمن الداخل جعلا مثالًا مما في حَرَمِ الله من الآيات، وخُصا بالذكر لعظمهما، وأنهما تقوم بهما الحجة علىٰ الكفار، إذ هم مدركون لهاتين الآيتين بحواسهم»[٣].

الجواب الثالث: أن الآيات مفسرة بمقام إبراهيم والأمن في الحرم، فقوله: ﴿مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ كله تفسير لقوله: ﴿فِيهِ ءَايَٰتٌۢ﴾. وصح تفسير الآيات بأمرين اثنين لأن الاثنين نوع من الجمع[٤]، وهو جائز في اللغة كما قال تعالىٰ عن دواد وسليمان: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ۝٧٨﴾ [الأنبياء: ٧٨][٥]، وهو قول الحسن البصري[٦]، واختاره الزجاج[٧]، وأورده الماتريدي احتمالًا[٨]، وجوّزه الزمخشري[٩].

---

(١) إعراب القرآن (١/ ٣٥٣).
(٢) جامع البيان (٥/ ٦٠٠).
(٣) المحرر الوجيز (ص٣٣١).
(٤) الكشاف (١/ ٢٩٦).
(٥) انظر: زاد المسير (١/ ٤٢٦).
(٦) رواه عنه ابن جرير في جامع البيان (٥/ ٦٠٠).
(٧) معاني القرآن (١/ ٤٤٦).
(٨) تأويلات أهل السنة (٢/ ٤٢٩).
(٩) الكشاف (١/ ٢٩٦).

إلا أنه يشكل عليه ما أورده ابن الجوزي عن أبي رجاء[1] أنه قال: «كان الحسن يعدهن وأنا أنظر إلىٰ أصابعه: مقام إبراهيم، ومن دخله كان آمنا، ولله علىٰ الناس حج البيت»[2].

فهذه الرواية تعيد هذا القول إلىٰ سابقه، وهو أن المقام والأمن من جملة الآيات، وتجعلهما قولًا واحدًا. والله أعلم.

الجواب الرابع: أن الآيات جمع، وفُسر بالمقام وهو وإن كان لفظه مفرد إلا أنه مصدر يراد به الجمع، والمعنىٰ: مقامات. كما في قوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾ [البقرة: ٧]؛ فعلىٰ هذا فُسر الجمع بالجمع. وهذا القول حكاه النحاس عن أبي العباس المبرد[3].

ولعله مبني علىٰ قول من فسر (مقام إبراهيم) بالمناسك كلها أو الحج كله[4].

❖ الترجيح:

مما سبق يترجح أن الآيات البينات مفسرة، ومذكورٌ بعضُها في الآية، ويزول الإشكال بما ذُكر من أجوبة إلا أن قول الجمهور أقواها، لأنه تفسير السلف، كما أنه أسلوبٌ معروف في لغة العرب. والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) هو عمران بن مِلحان - ويقال ابن تيم -، أبو رجاء العطاردي التميمي البصري، من كبار المخضرمين، أدرك الجاهلية، وأسلم بعد الفتح، ولم ير النبي ﷺ، وعرض القرآن علىٰ ابن عباس، قال ابن حجر: (مخضرم ثقة)، توفي سنة (١٠٥). انظر: معرفة القراء (١/ ١٥٣)، غاية النهاية (١/ ٦٠٤)، التقريب (ص٧٥٢).

(٢) زاد المسير (١/ ٤٢٦).

(٣) إعراب القرآن (١/ ٣٥٣).

(٤) حكىٰ ابن جرير الاختلاف في معنىٰ ﴿مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ﴾ عند قوله تعالىٰ: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة: ١٢٥] واختار أنه المقام المعروف الآن. انظر: جامع البيان (٢/ ٥٢٥).

العاشر: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٨﴾﴾ [آل عمران: ٩٨].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: لم جاز أن يقال لليهود والنصارىٰ (أهل الكتاب)، وهم لا يعملون به، ولم يجز مثلُ ذلك في أهل القرآن؟»[1].

❖ تحرير محل الإشكال:

استشكل الواحدي مخاطبة اليهود والنصارىٰ بأهل الكتاب مع أنهم لا يعملون به، وقد وُجد من لا يعمل بالقرآن، فلم يخاطب بـ(يا أهل القرآن)؟ كما خوطب أهل الكتاب. فحصل الإشكال.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بقوله: «قيل: إن القرآن اسمٌ خاصٌ لِما أنزل الله علىٰ محمد ﷺ، فأما الكِتاب فيجوز أن يُذهب به إلىٰ معنىٰ: يا أهل الكتاب المحرف عن جهته.

وأيضًا فإنهم نُسبوا إلىٰ الكتاب، احتجاجًا عليهم بالكتاب لإقرارهم به كأنه قيل: يا من يُقِرُّ بأنه من أهل الكتاب لم تكفرونَ بآيات الله؟»[2].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

قد سبق الطوسيُّ الواحديَّ إلىٰ هذا بيان الإشكال فقال: «قوله: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ﴾: خطاب لليهود والنصارىٰ. وإنما أجرىٰ عليهم أهل الكتاب مع أنهم

---

(١) البسيط (٥/ ٤٥٤).

(٢) البسيط (٥/ ٤٥٤).

لا يعملون به، ولم يجز ذلك في أهل القرآن حتىٰ يقال - فيمن لا يعمل بالقرآن - إنه من أهل القرآن لأمرين:

أحدهما: أن القرآن اسم خاص لكتاب الله، فأما الكتاب فيجوز أن يراد به: يا أهل الكتاب المحرف عن جهته.

والآخر: الاحتجاج عليهم بالكتاب، لإقرارهم به، كأنه قيل: يا من يقر بأنه من أهل كتاب الله: ﴿لِمَ تَكۡفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ﴾»(١).

إذن يتلخص من هذا أن الأجوبة عن هذا الإشكال كما يلي:

الأول: جاز ذلك علىٰ تقدير: يا أهل الكتاب المحرف، وهذا التقدير لا يصح مع القرآن، لأنه بحمد الله لم يقع فيه تحريف، فلا تصح مناداة من لم يعمل بالقرآن بذلك.

ويعترض عليه: بأن الأصل: عدم التقدير؛ ولا يفهم من ظاهر السياق أنه يراد به الكتاب المحرف، بل يفهم منه التهييج والإثارة والحث لاتباع ما فيه - كما سيأتي -، وهذا لا يتوافق مع هذا التقدير، فكيف يقال: يا أهل الكتاب المحرف، اتبعوا ما أوصاكم به كتابُكم، وما وُصِف لكم فيه؟! هذا لا يستقيم.

الثاني: جاز ذلك من باب الاحتجاج عليهم، يعني: إن كنتم تقرّون بأنكم أهل كتاب فاتبعوا ما فيه.

الثالث: جاز ذلك بحسب زعمهم وانتسابهم إليه، كما قال ابن عطية: «جَعَلَهم أهله بحسب زعمهم ونسبهم، وإلا فأهله علىٰ الحقيقة هم المؤمنون»(٢).

الرابع: جاز ذلك: من باب التهييج والإثارة والحث، يعني إن كنتم صادقين

---

(١) التبيان في تفسير القرآن (٢/ ٥٣٨).

(٢) المحرر الوجيز (ص٣٣٥).

في زعمكم أنكم أهلٌ لهذا الكتاب، فاتبعوا محمدًا ﷺ الذي جاء وصفه في كتابكم وثبت عندكم أنه رسول من الله تعالىٰ، واتبعوا الآيات والعلامات الظاهرة علىٰ صدقه.

الخامس: جاز نداؤهم بـ(أهل الكتاب): إيماءً إلىٰ ما بينه وبين القرآن من المجانسة المقتضية للاشتراك في الحقية والنزول من عنده تعالىٰ[١].

السادس: ناداهم بـ(أهل الكتاب) من باب التلطف بهم، واللين، ليكونوا أقرب إلىٰ الانقياد[٢] لعلهم يهتدون.

وهذه الأوجه الخمسة الأخيرة كلها من باب أساليب الخطاب الدعوي.

والخطاب لأهل الكتاب مختلف عن خطاب أهل القرآن، لأنه خطاب لأناس كفار، وإن كانوا يعتقدون صحة ما في كتابهم، بخلاف أهل القرآن، فلا يخاطب به إلا مسلم، وكل مسلم يعتبر من أهل القرآن بالجملة، وإن لم يعمل بكل ما فيه، أو صدر منه مخالفةٌ غير مخرجة من الملة لبعض أوامره؛ أما من لم يعمل بالقرآن بالكلية وأعرض عنه كل الإعراض أو لم يصدق بما فيه، فهذا ليس بمسلم، فلا تصح مناداته بأنه من أهل القرآن.

إذن: فالجهة منفكة، ولا يستقيم القياس معها.

السابع: جاز ذلك لأن (أهل الكتاب) تارة يطلق علىٰ المدح، وتارة علىٰ الذم، بينما (أهل القرآن) لا يطلق إلا علىٰ سبيل المدح[٣].

وجوّز الراغب الأصفهاني وجهًا وهو أنه: إن قيل: يا أهل الكتاب، علىٰ

---

(١) انظر: إرشاد العقل السليم (٣/ ١٧٧).

(٢) انظر: تفسير الراغب (١/ ٧٤٦)، البحر المحيط (٦/ ٤٠).

(٣) انظر: تفسير الراغب (١/ ٧٤٦)، البحر المحيط (٦/ ٤٠).

سبيل الذم والتهكم، فيجوز أن يقال: يا أهل القرآن علىٰ سبيل الذم لمن لا يعمل بمقتضاه[1].

وهذا الوجه لا يرد عليه الإشكال.

إلا أنه لا يسلّم به، لأن هذا الأمر لم يقع فيما يتعلق بالقرآن، فلم يرد في الكتاب والسنة مخاطبة أهل القرآن بـ(يا أهل القرآن) علىٰ سبيل التهكم والذم.

وأيضًا يعترض عليه: بأنه لا يليق مخاطبة المدعوين بلقبٍ علىٰ سبيل التهكم، والمقصود من الخطاب دعوتهم وهدايتهم، لا تحريضهم علىٰ التعصب والتمسك بباطلهم. والله أعلم.

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال زائل بهذه الأجوبة سوىٰ الجواب الأول، فعليه الاعتراض المذكور، فمخاطبة اليهود والنصارىٰ بـ(أهل الكتاب) يختلف عن مخاطبة المسلمين بـ(أهل القرآن)، والله تعالىٰ أعلم.

الحادي عشر: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٨].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: أليس لو فعل ذلك، لم يكن ظالما عندكم؟ فَلِمَ قال: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴿٣١﴾﴾ [غافر: ٣١][2]، ولو أراده لم يكن ظلمًا؟»[3].

---

(١) انظر: تفسيره (١/ ٧٤٧)، ونقله عنه أبو حيان في البحر المحيط (٦/ ٤٠).

(٢) كذا في المطبوع؛ والآية التي يتحدث عنها الواحدي آية آل عمران (١٠٨)، فلعل فيه سبق قلم.

(٣) البسيط (٥/ ٤٩٢).

❖ تحرير محل الإشكال:

لما نفىٰ الله ﷻ عن نفسه الظلم، وأخبر أنه لا يريده، استشكل الواحدي تسميته ظلمًا؛ بحيث أنه لو أراده الله تعالىٰ لم يكن ظلمًا، لأن الظلم ممتنع عليه سبحانه - علىٰ مذهب الأشاعرة -[1] فأورد هذا الإشكال.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «قلنا: سماه ظلما؛ لأنه في سورة الظلم، ولو عذب غير مستحق للعذاب، لم يكن منه ظلمًا حقيقيًا، ولكنه يكون في صورة الظلم، وقد يسمىٰ الشيء بالشيء، إذا أشبهه، وكان في صورته؛ كجزاء السيئة، يسمىٰ: (سيئة)، وجزاء الاستهزاء، يسمىٰ: (استهزاء) في التنزيل[2]، ومثله كثير»[3].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

من المقرر عند أهل السنة والجماعة أن صفات الله تعالىٰ: مثبتة، ومنفية.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «القاعدة الأولىٰ: أن الله سبحانه موصوف بالإثبات والنفي؛ **فالإثبات:** كإخباره بأنه بكل شيء عليم، وعلىٰ كل شيء قدير، وأنه سميع بصير، ونحو ذلك، **والنفي:** كقوله: ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وينبغي أن يعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتًا، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال؛ لأن النفي المحض عدم محض؛ والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء فهو كما قيل: ليس بشيء؛ فضلًا عن أن

---

(١) قرر هذا الواحدي في البسيط (١٠/ ٢٠٠).

(٢) صفات الله ﷻ نثبتها له علىٰ ما يليق بجلاله، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، وسيأتي كلام ابن جرير وابن تيمية عليه بعد قليل.

(٣) البسيط (٥/ ٣٩٢).

يكون مدحًا أو كمالًا، ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال»[١].

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «الصفات قسمان: صفات مثبتة: وتسمىٰ عندهم: الصفات الثبوتية، وصفات منفية»[٢].

وفي هذه الآية قال تعالىٰ: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٨﴾﴾ [آل عمران: ١٠٨].

قال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «إذا انتفت إرادة الظلم انتفىٰ الظلم؛ وجه ذلك: أن الله لا مكره له، فإذا كان لا يريد الظلم كفنفي إرادة الظلم نفي للظلم»[٣]، ونفي الظلم عن الله تعالىٰ لكمال عدله.

لكن: ما الظلم المنفي عن الله عَزَّ وَجَلَّ؟

يقول الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ في جوابه السابق: إنه ليس ظلمًا حقيقًا، بل هو في صورة الظلم. أي أنه مجاز، كما قالوا في المكر والاستهزاء والسخرية المضافة إلىٰ الله عَزَّ وَجَلَّ.

وهذا خلاف منهج أهل السنة والجماعة[٤]، بل الظلم المنفي هو الظلم الحقيقي المعروف في لغة العرب، وهو كما يقول الراغب الأصفهاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «وضع الشيء في غير موضعه المختص به، إما بنقصان أو زيادة وإما بعدول عن وقته أو مكانه»[٥].

---

(١) الرسالة التدمرية ضمن مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٣٥).

(٢) شرح الواسطية (١/ ١٤١).

(٣) تفسيره (تفسير آل عمران) (٢/ ٤٥).

(٤) انظر: مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (١٨/ ١٣٧)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (٢/ ٦٧٩)، شرح الواسطية لابن عثيمين (١/ ١٤٦)، الهداية الربانية في شرح الطحاوية للراجحي (ص٧٠٤)، النفي في باب صفات الله عَزَّ وَجَلَّ، لأرزقي سعيداني (ص٣٣١).

(٥) انظر: مفردات ألفاظ القرآن (ص٥٣٧).

أما المخالفون لأهل السنة: **فطائفةٌ** تقول: الظلم عبارة عن الممتنع الذي لا يدخل تحت القدرة(١)؛ **وأخرىٰ** تقول: كل ما كان من بني آدم ظلمًا وقبيحًا فهو من الله تعالىٰ ظلم وقبيح(٢).

وقد ردَّ أهل السنة ذلك:

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «**الظلم** الذي حرمه الله علىٰ نفسه ونفاه عن نفسه بقوله: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ﴾ [هود: ١٠١]... ونفىٰ إرادته بقوله: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ ﴿١٠٨﴾﴾ [آل عمران: ١٠٨] وقوله: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ ﴿٣١﴾﴾ [غافر: ٣١]، ونفىٰ خوف العباد له بقوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴿١١٢﴾﴾ [طه: ١١٢]، فإن الناس تنازعوا في معنىٰ هذا الظلم تنازعًا صاروا فيه بين طرفين متباعدين ووسط بينهما؛ وخيار الأمور أوساطها»؛ وتقدم قوله رَحِمَهُ اللَّهُ: «والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال»(٣).

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «الظلم ممكن في حق الله تعالىٰ لكنه لايريده لكمال عدله، ووجهه أنه قال: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ ﴿١٠٨﴾﴾ [آل عمران: ١٠٨]، ولم يقل: لا يمكن أن يريد الله ظلمًا... وحينئذٍ يكون فيه ردّ علىٰ القائلين: بأن الظلم في حق الله محال لذاته»(٤).

كذلك ردّ أهل السنة قول من فسره بالمجاز، علىٰ نحو مذهبهم في المكر

---

(١) وهذا قول الأشاعرة والجهمية. انظر: مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (١٨/ ١٣٧)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (٢/ ٦٧٩)، الهداية الربانية (ص٧٠٤).

(٢) وهذا قول القدرية والمعتزلة. انظر: المراجع السابقة.

(٣) الرسالة التدمرية ضمن مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٣٥).

(٤) تفسيره (تفسير آل عمران) (٢/ ٤٣).

والاستهزاء والسخرية المضافة إلىٰ الله تعالىٰ، كما قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ قبل قليل: «وقد يسمىٰ الشيء بالشيء، إذا أشبهه، وكان في صورته؛ كجزاء السيئة، يسمىٰ: (سيئة)، وجزاء الاستهزاء، يسمىٰ: (استهزاء) في التنزيل ومثله كثير».

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما الذين زعموا أن قول الله تعالىٰ ذكره: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾ [البقرة: ١٥] إنما هو علىٰ وجه الجواب، وأنه لم يكن من الله استهزاء ولا مكر ولا خديعة؛ **فنافون علىٰ الله** عَزَّوَجَلَّ ما قد أثبته الله عَزَّوَجَلَّ نفسه وأوجبه لها»[١].

إذن: هناك فرقٌ بين من يقول: إن هذه الصفات مجازية، لا يراد منها حقيقتها، وبين من يقول: إنها حقيقية علىٰ ما يليق بجلاله، لكن جاءت (جوابًا لهم ومقابلة علىٰ صنيعهم)[٢] أو جاءت (علىٰ سبيل المقابلة)[٣].

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وكذلك ما ادعوا أنه مجاز في القرآن **كلفظ**: المكر، والاستهزاء، والسخرية **المضاف** إلىٰ الله، وزعموا أنه مسمىٰ باسم ما يقابله علىٰ طريق المجاز؛ وليس كذلك، بل مسميات هذه الأسماء إذا فُعلت بمن لا يستحق العقوبة كانت ظلمًا له، وأما إذا فُعلت بمن فعلها بالمجني عليه عقوبةً له بمثل فعله، كانت عدلًا»[٤].

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما **صفة الكمال بقيد**، فهذه لا يوصف الله بها علىٰ الإطلاق، إلا مقيدًا، مثل: المكر، والخداع، والاستهزاء... وما أشبه ذلك، فهذه الصفات كمال بقيد، **إذا كانت في مقابلة من يفعلون ذلك**، فهي كمال، وإن

---

(١) جامع البيان (١/ ٣١٧).

(٢) قاله ابن كثير في تفسيره (١/ ٢٨٣).

(٣) قاله ابن عثيمين في شرح السفارينية (ص١٦٠).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ١١١).

ذكرت مطلقة، فلا تصح بالنسبة لله عَزَّوَجَلَّ، ولهذا لا يصح إطلاق وصفه بالماكر أو المستهزئ أو الخادع، بل تقيد فنقول: ماكر بالماكرين، مستهزئ بالمنافقين، خادع للمنافقين، كائد للكافرين، فتقيدها لأنها لم تأت إلا مقيدة»[1].

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا كله حق وهو استهزاء بهم حقيقة»[2].

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن قول الواحدي مرجوح، **والصواب** ما عليه أهل السنة والجماعة من أن الظلم حقيقي كما تعرفه العرب من لغتها، وقد نفاه سبحانه عن نفسه لكمال عدله، والله تعالىٰ أعلم.

الثاني عشر: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ عَفَا عَنكُمْ ۗ وَٱللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٥٢﴾﴾ [آل عمران: ١٥٢].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: أليس الله قد أخبر أنه عفا عنهم - إذ هزموا -، فكيف ذلك العفو، مع ما ابتلاهم به من القتل والجرح، وإدالة العدو عليهم؟»[3].

وممن أورد هذا الإشكال: ابن أبي حاتم حيث روىٰ عن المسيب بن واضح[4]

---

(١) شرح الواسطية (١/ ١٤٣).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ١١٢).

(٣) البسيط (٦/ ٧٩).

(٤) هو المسيب بن واضح بن سرحان السلمي التلمنسي - نسبة إلىٰ قرية من قرىٰ حمص - قال أبو حاتم: «صدوق يخطئ كثيرًا»، وضعفه الدارقطني، توفي سنة(٢٤٦هـ). انظر: سير أعلام النبلاء(١١/ ٤٠٣)، لسان الميزان(٨/ ٦٩).

أنه قال: سألت الحجاج بن محمد[١] عن قوله: ﴿وَلَقَدۡ عَفَا عَنكُمۡۗ﴾ قلت: كيف عفا عنهم وقد جُرح رسول الله ﷺ في وجهه، وقُتل عمه صاحب لوائه، وانكشف أصحابه؟»[٢]؛ ورواه ابن جرير عن الحسن بنحوه[٣]؛ وقال النحاس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وفي هذه الآية غموض في العربية»[٤].

❖ تحرير محل الإشكال:

قال الواحدي: «قال المفسرون: كان المسلمون يوم أحد، يقتلون المشركين قتلًا ذريعًا حتىٰ ولوا هاربين، وانكشفوا منهزمين؛ فذلك قوله: ﴿وَلَقَدۡ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعۡدَهُۥٓ إِذۡ تَحُسُّونَهُم بِإِذۡنِهِۦۖ﴾ [آل عمران: ١٥٢]، ثم أخل الرماة بالمكان الذي ألزمهم رسول الله ﷺ إياه، فحمل - حينئذ - خالد بن الوليد من وراء المسلمين، وتراجع المشركون، وقُتل من المسلمين سبعون رجلًا، ثم هزموا»[٥].

هذا ما جرىٰ في غزوة أحد، وقد وقع علىٰ المسلمين بلاء وامتحان وجراحات وقتل، ومن أسبابها: ترك الرماة مكانَهم، وهذا فيه معصية للرسول ﷺ، فأخبر الله تعالىٰ أنه عفا عن المؤمنين ذلك الذنب، فأورد الواحدي عليه هذا الإشكال: ما معنىٰ العفو هنا؟ وقد أصيبوا بما أصيبوا به من القتل والجراح وغيرها؟

---

(١) هو الحجاج بن محمد الأعور، أبو محمد المصيصي، ترمذي الأصل، قال أحمد: «ما كان أضبطه وأصح حديثه»، وقال ابن حجر: «ثقة ثبت، لكنه اختلط في آخر عمره»، توفي سنة (٢٠٦هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (٩/ ٤٤٧)، التقريب (ص٢٢٤).

(٢) تفسيره (٣/ ٧٨٩).

(٣) جامع البيان (٦/ ١٤٤).

(٤) إعراب القرآن (١/ ٣٧٠).

(٥) البسيط (٦/ ٧١)، وانظر في أخبار غزوة أحد: سيرة ابن هشام (٢/ ٥٤)، الفصول لابن كثير (ص١٣٠).

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا الإشكال بقوله: «قيل: لولا عفو الله، ما نجا منهم أحد، ولصاروا في الآخرة من الخاسرين؛ حين عصوا رسوله في ترك المركز والهزيمة، وهو يناديهم من ورائهم: (إليَّ عباد الله! إليَّ عباد الله!) وهم لا يلتفتون إليه»[١].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب المفسرون عن هذا الإشكال بأن العفو كان بالصفح والتجاوز عن ذلك الذنب وعدم المؤاخذة علىٰ تلك المخالفة بحيث لم يُعاقبوا بأكثر مما أصابهم؛ ولم يُستأصلوا كلهم بالقتل؛ كما أن محو السيئة والعفو عنها لا يلزم منه السلامة من البلاء والمصائب في الدنيا، بل ذلك من أسباب تكفير السيئات، قال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُوا۟ مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن دَآبَّةٍ﴾ [فاطر: ٤٥].

وهو المروي عن الحسن ومحمد بن إسحاق[٢] وابن جريج، وقال به عامة المفسرين[٣].

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في معنىٰ الآية: «صفح لكم من عقوبة ذنبكم الذي أتيتموه، عما هو أعظم مما عاقبكم به... إذ لم يستأصل جميعكم»[٤].

---

(١) البسيط (٦/ ٧٩).

(٢) هو محمد بن إسحاق بن يسار، أبو بكر، قيل: إنه أول من دون العلم بالمدينة، ورُمي بالتشيع والقدر. توفي سنة (١٥١ أو ١٥٢هـ) انظر: سير أعلام النبلاء (٧/ ٣٣)، التقريب (ص٨٢٥).

(٣) انظر: جامع البيان (٦/ ١٤٣)، الكشف والبيان (٣/ ١٨٤)، النكت والعيون (١/ ٤٣١)، معالم التنزيل (١/ ٤٣٢)، المحرر الوجيز (ص٣٦٩)، زاد المسير (١/ ٤٧٦)، الجامع للقرطبي (٥/ ٣٦٣)، تفسير ابن كثير (٢/ ٤٣٥)، تفسير ابن عثيمين (تفسير آل عمران) (٢/ ٣١٢).

(٤) جامع البيان (٦/ ١٤٣).

ثم روىٰ ابن جرير عن الحسن أنه كان يقول في قوله: «﴿وَلَقَدۡ عَفَا عَنكُمۡۗ﴾ [آل عمران: ١٥٢] «وكيف عفا عنهم وقد قُتل منهم سبعون، وقُتل عم رسول الله ﷺ، وكُسرت رباعيته، وشج في وجهه؟ ثم يقول: قال الله ﷻ: قد عفوت عنكم إذ عصيتموني أن لا أكون استأصلتكم، - ثم يقول - هؤلاء مع رسول الله ﷺ، وفي سبيل الله، غضاب لله، يقاتلون أعداء الله، نُهوا عن شيء فصنعوه، فوالله ما تُركوا حتىٰ غموا بهذا الغم، فأفسق الفاسقين اليوم يتجرأ علىٰ كل كبيرة، ويركب كل داهية[1]، ويسحب عليها ثيابه، ويزعم أن لا بأس عليه، فسوف يعلم»[2].

وروىٰ ابن جرير أيضًا عن ابن جريج: قوله: ﴿وَلَقَدۡ عَفَا عَنكُمۡۗ﴾ قال: «لم يستأصلكم»[3].

كما روىٰ عن محمد بن إسحاق أنه قال: «وكذلك منَّ الله علىٰ المؤمنين أن عاقبهم ببعض الذنوب في عاجل الدنيا أدبًا وموعظة، فإنه غير مستأصلٍ لكل ما فيهم من الحق له عليهم، لما أصابوا من معصيته؛ رحمة لهم، وعائدة عليهم لما فيهم من الإيمان»[4].

وروىٰ ابن أبي حاتم عن المسيب بن واضح قال: سألت الحجاج بن محمد عن قوله: ﴿وَلَقَدۡ عَفَا عَنكُمۡۗ﴾ قلت: كيف عفا عنهم وقد جرح رسول الله ﷺ في وجهه، وقُتل عمه صاحب لوائه، وانكشف أصحابه؟ قال: قال الحسن:

---

(١) الداهية: الأمر المنكر العظيم. انظر: لسان العرب (١٨/ ٣٠١).

(٢) جامع البيان (٦/ ١٤٤).

(٣) جامع البيان (٦/ ١٤٤).

(٤) جامع البيان (٦/ ١٤٥).

«عفا عنهم حين لم يستأصلهم»[١].

قال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ عَفَا عَنكُمْ﴾ إعلام بأن الذنب كان يستحق أكثر مما نزل، وهذا تحذير، والمعنىٰ: ولقد عفا عنكم بأن لم يستأصلوكم، فهو بمنزلة: ولقد أبقىٰ عليكم، ويحتمل أن يكون إخبارا بأنه عفا عن ذنوبهم في قصة أحد»[٢].

وعلىٰ هذا: فالعفو من الذنب لا يلزم منه السلامة من الآفات والمصائب والابتلاء ومما يؤيد هذا: الجمع بين العفو والعافية في دعائه ﷺ حيث كان يقول حين يصبح وحين يمسي: «اللهم إني أسألك العفو والعافية»[٣].

قال ابن الأثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «العفو: معناه التجاوز عن الذنب وترك العقاب عليه، أصله المحو والطمس...، والعافية: أن تسلم من الأسقام والبلايا»[٤].

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال زائل بما ذُكر، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) تفسيره (٣/ ٧٨٩).

(٢) المحرر الوجيز (ص٣٦٩).

(٣) رواه أحمد (٨/ ٤٠٣) رقم(٤٧٨٥)، وأبو داود (ص٩١٧) رقم(٥٠٧٤) كتاب الأدب، باب مايقول إذا أصبح، والنسائي في «الكبرىٰ» (٩/ ٢١٠) رقم(١٠٣٢٥)، وابن ماجه (ص٦٣٨) رقم(٣٨٧١) كتاب الجوامع من الدعاء، باب ما يدعو به الرجل إذا أصبح وإذا أمسىٰ؛ **وصححه الألباني في** «سنن أبي داود» (ص٩١٧) رقم(٥٠٧٤)، و«سنن ابن ماجه» (ص٦٣٨)رقم(٣٨٧١).

(٤) النهاية (ص٦٢٧) مادة: عفا.

الثالث عشر: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ ۚ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۚ﴾ [آل عمران: ١٦١].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: ما معنىٰ تخصيص النبي ﷺ ههنا، وغيره يساويه في أنه ليس له ذلك؟»(١)؛ وممن أورد الإشكال: ابن جرير والراغب الأصفهاني وابن عطية والرازي والقرطبي(٢).

❖ تحرير محل الإشكال:

الأصل في الخطاب الشرعي أنه عام للنبي ﷺ ولأمته، إلا ما دل الدليل علىٰ خصوصيته، وهنا حرّم الله تعالىٰ الغلول(٣)، وفي الآية ذكرٌ للنبي ﷺ دون أمته، مع أن الأمة داخلة في ذلك، فوقع هذا الإشكال: ما معنىٰ تخصيص النبي ﷺ بالحكم، والحكمُ يشمل أمته كذلك؟

❖ دفع الإشكال:

ذكر الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ قراءتين في الآية: ﴿يَغُلَّ ۚ﴾ و﴿يُغَل﴾(٤)، وأجاب عن هذا الإشكال حسب كل قراءة؛ فقال - بناءً علىٰ القراءة الأولىٰ﴿يَغُلَّ ۚ﴾ :

---

(١) البسيط (٦/ ١٣١).

(٢) انظر: جامع البيان (٦/ ٢٠٠)، تفسير الراغب (٢/ ٩٥٩)، المحرر الوجيز (ص٣٧٨)، التفسير الكبير (٨/ ٤١٣)، الجامع للقرطبي (٥/ ٣٩٠).

(٣) الغلول: الخيانة في المغنم والسرقة من الغنيمة قبل القسمة. انظر: النهاية لابن الأثير (ص٦٧٦) مادة: غل.

(٤) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم: (يَغُل): بفتح الياء وضم الغين، وقرأ الباقون: (يُغَل) بضم الياء وفتح الغين. انظر: جامع البيان للداني (٣/ ٩٩٣)، النشر (٢/ ١٨٣).

«قلنا: (أن) مع المستقبل[١]، تكون بمعنىٰ المصدر؛ كأنه قيل: (ما كان لنبي الغلول)؛ أراد: ما غَلَّ نبي؛ ينفي عن الأنبياء الغلول، لا أنه ينهاهم بهذا اللفظ.

وقال بعض أهل المعاني: اللام فيه منقولة؛ معناه: ما كان نبي ليغل، كقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ﴾ [مريم: ٣٥]، أي: ما كان الله ليتخذ ولدًا، علىٰ نفي الاتخاذ، كذلك الآية علىٰ نفي الغلول عن الأنبياء».

وقال - بناءً علىٰ القراءة الثانية ﴿يُغَل﴾ -:

«وفائدة تخصيص النبي ﷺ بالذكر: أن الغلول يعظم بحضرته، ويكبر كِبَرًا لا يكبر عند غيره؛ لأن المعاصي بحضرته أعظم»[٢].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بناءً علىٰ القراءة الأولىٰ﴿يَغُلَّ﴾ -: بأن النفي علىٰ بابه؛ وأن المقصود من الآية تبرئة النبي ﷺ مما نُسب إليه.

ودليل هذا القول: سبب النزول؛ وهو ما رُوي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن قطيفة حمراء فُقدت في غزوة بدر فقال بعض الناس: لعل النبي ﷺ أخذها، فنزلت[٣].

---

(١) أي الفعل المضارع.

(٢) البسيط (٦/ ١٣٣).

(٣) هذا الأثر: رواه ابن جرير في تفسيره (٦/ ١٩٤)، وأبو داود (ص٧١٢) رقم(٣٩٧١) كتاب الحروف والقراءات، باب(١)؛ والترمذي (ص٦٧٣) رقم(٣٠٠٩) كتاب التفسير، باب: ومن سورة آل عمران، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب»؛ وصححه الألباني في «سنن أبي داود» (ص٧١٢) رقم(٣٩٧١)، و«سنن الترمذي» (ص٦٧٣) رقم(٣٠٠٩)، وضعفه غيره لأنه من رواية خُصيف بن عبدالرحمن؛ وقد اختُلف في توثيقه وتضعيفه؛ قال الوادعي - عن هذا الأثر: «لم يصح...؛ خصيف ضعفه الأكثرون، وقد اضطرب في هذا الحديث، فتارة يرسله، وتارة يوصله». الصحيح المسند (ص٦٠)؛ قال الإمام أحمد: «خصيف شديد الاضطراب في

واعترض عليه: بأن أثر ابن عباس هذا لا يصح.

وممن لم يأخذ به: ابن جرير وأبو السعود، فقد استدل ابن جرير بسياق الآية، فإن الله قد توعد أهل الغلول ولم يتوعد المتهمين للنبي ﷺ بالغلول.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «الله عَزَّ وَجَلَّ أوعد عقيب قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ﴾ أهلَ الغلول فقال: ﴿وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ الآية والتي بعدها، فكان في وعيده عقيب ذلك أهلَ الغلول، الدليلُ الواضح على أنه إنما نهىٰ بذلك عن الغلول، وأخبر عباده أن الغلول ليس من صفات أنبيائه بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ﴾، لأنه لو كان إنما نهىٰ بذلك أصحاب رسول الله ﷺ أن يتهموا رسول الله ﷺ بالغلول، لعقَّب ذلك بالوعيد علىٰ التُّهَمة وسوء الظن برسول الله ﷺ، لا بالوعيد علىٰ الغلول»(١).

وقال أبو السعود عن هذا القول: «بعيد جدًا»(٢).

ولحظ ابن عاشور ملحظًا دقيقًا من سياق الآيات أيضًا، فاختار أن الآية في

= المسند». انظر: تهذيب التهذيب (٣/ ١٤٣)، وقال ابن حجر: «صدوق، سيء الحفظ، خلط بأخرة ورمي بالإرجاء». التقريب (ص٢٩٧)؛ وقال الألباني - مع أنه صحح الحديث كما تقدم -: «خصيف فيه ضعف من قِبل حفظه... وروايته لهذا الحديث مما يؤكد ذلك، فإنه اضطرب في روايته»، ولكنه جوّد إسناده بسبب رواية أخرىٰ عن ابن عباس بلفظ: «﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ﴾ قال: ما كان لنبي أن يتهمه أصحابه». الصحيحة (٦/ ٦٨٥) رقم(٢٧٨٨)؛ ويظهر أن بين الروايتين اختلافًا، فليس في هذه الرواية ذكرُ سبب النزول، إنما هي تفسير فقط، وأيضًا لا يستقيم معناها إلا علىٰ القراءة الأخرىٰ: ﴿يُغَل﴾. وانظر: تعليق أحمد شاكر علىٰ الأثر في جامع البيان ط. شاكر (٧/ ٣٤٨)؛ المحرر د. المزيني (١/ ٣٢٥).

(١) جامع البيان (٦/ ٢٠٠).

(٢) إرشاد العقل السليم (٢/ ١٠٦).

نهي الناس عن الغلول وتحذيرهم منه فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «ويعضد ذلك أن سبب هزيمتهم يوم أحد هو تعجلهم إلىٰ أخذ الغنائم، والغلول: تعجل بأخذ شيء من غال الغنيمة؛ ولا تجد غير هذا يصلح لأن يكون مناسبا لتعقيب آية النصر بآية الغلول، فإن غزوة أحد التي أتت السورة علىٰ قصتها لم يقع فيها غلول ولا كائن للمسلمين فيها غنيمة وما ذكره بعض المفسرين من قضية غلول وقعت يوم بدر في قطيفة حمراء أو في سيف لا يستقيم هنا لبعد ما بين غزوة بدر وغزوة أحد»[1].

وعلىٰ القول بصحة الأثر: فإنه لا إشكال أيضًا؛ فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ فيكون معنىٰ هذه القراءة: ليست من صفات الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ الغلول؛ ولم يكن ليصدر منهم الغلول، لا قدرًا ولا شرعًا، وهو عامٌ لكل غلول، سواء كان غلول وحي وعلم، أو غلول مال وقَسْم؛ فما كان لنبي أن يخون، وما كان لنبي أن يقسم لطائفة دون أخرىٰ وما كان ليجور في تقسيم الغنائم[2].

ومن دلالات صيغة (ما كان) التحريم، حيث يُعبر عن الأمر المحرم بالنفي حتىٰ كأنه غير موجود أبدًا لشدة تحريمه، أي أنه يجب اجتنابه بالكلية حتىٰ يصير بحكم المعدوم.

فهي صيغة جحود تفيد المبالغة في النفي المحقق، فإذا استعملت في الإنشاء كما في هذه الآية أفادت شدة المبالغة في النهي[3].

---

(١) التحرير والتنوير (٤/ ١٥٥).

(٢) انظر: جامع البيان (٦/ ٢٠٠)، الكشف والبيان (٣/ ١٩٦)، تفسير السمعاني (١/ ٣٧٣)، معالم التنزيل (١/ ٤٤٠)، الكشاف (١/ ٣٣١)، المحرر الوجيز (٣٧٨)، تفسير ابن عثيمين (تفسير آل عمران) (٢/ ٣٨٤).

(٣) انظر: التحرير والتنوير (٤/ ١٥٥)، تفسير ابن عثيمين (تفسير آل عمران) (٢/ ٣٨٥).

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما لفظة (ما يكون لك) و(ما يكون لنا) فاطرد استعمالها في المحرم نحو ﴿فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا﴾ [الأعراف: ١٣]»[١].

وعلىٰ هذا: تكون فائدةُ تخصيص النبي ﷺ بنفي الغلول عنه: توجيهَ أمته بأن يقتدوا به، ويحذروا الغلول ويجتنبوه[٢].

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «نفىٰ بذلك أن يكون الغلول والخيانة من صفات أنبيائه، ناهيًا بذلك عباده عن الغلول، وآمرًا لهم بالاستنان بمنهاج نبيهم ﷺ»[٣].

وإذا كان الغلول محرمًا علىٰ النبي ﷺ وهو ولي أمر المسلمين، فغيره من باب أولىٰ.

وعلىٰ القراءة الأخرىٰ ﴿يُغَلَّ﴾ -:

يكون المعنىٰ: ما كان لنبي أن يُغل، أي: يخان؛ قال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «معناها عن جمهور من أهل العلم: أن ليس لأحد أن يغله، أي يخونه في الغنيمة»[٤]، وهو مروي عن الحسن وقتادة والربيع بن أنس[٥].

---

(١) بدائع الفوائد (٤/ ٦).

(٢) تفسير ابن عثيمين (تفسير آل عمران) (٢/ ٣٨٩).

(٣) جامع البيان (٦/ ٢٠١).

(٤) المحرر الوجيز (ص٣٧٨).

(٥) الربيع هو ابن أنس بن زياد البكري الخرساني المروزي، من صغار التابعين، سمع من أنس بن مالك وأبي العالية الرياحي، وروىٰ عنه: الأعمش وابن المبارك؛ قال ابن حجر: «صدوق له أوهام، رُمي بالتشيع»، توفي سنة (١٤٠ هـ أو قبلها). انظر: سير أعلام النبلاء (٦/ ١٦٩)، التقريب (ص٢٣٨).

وقول قتادة: رواه عبدالرزاق في تفسيره (١/ ٤١٩)، ومن طريقه: ابن جرير في جامع البيان (٦/ ١٩٩)، وابن أبي حاتم (٣/ ٤٠٨)؛ وقول الحسن والربيع: رواهما ابن جرير في جامع البيان (٦/ ١٩٩).

وتخصيص النبي ﷺ بالذكر، لأن الخيانة في حضرته ﷺ أعظم وأكبر؛ وهي خيانة لله تعالىٰ أيضًا، قال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَخُونُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓا۟ أَمَٰنَٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٢٧﴾ [الأنفال: ٢٧]؛ وهذا لا يعني أنه يجوز أن يخان غيره من أولياء المسلمين، بل التحريم سارٍ علىٰ الجميع.

قال الراغب رَحِمَهُ اللهُ: «فإن قيل: فلم خصه والخيانة معه ومع غيره مذمومة؟ قيل: قال بعض الناس: إن تخصيصه تعظيم له، فإن الخيانة وإن كانت مستقبحة مع كل أحد، فمع من يُرشح لهداية الناس أقبح»(١).

ووجه آخر: أن يقال: إن خيانة ولي أمر المسلمين خيانة للمسلمين جميعًا، لأن الغنائم حق لهم، ليست له خاصة، فالخيانة في عموم المسلمين أعظم من خيانة أفرادهم.

قال الرازي رَحِمَهُ اللهُ: «المجني عليه كلما كان أشرف وأعظم درجة، كانت الخيانة في حقه أفحش»(٢).

وقال القرطبي رَحِمَهُ اللهُ: «والولاة إنما هم علىٰ أمر النبي ﷺ فلهم حظهم من التوقير»(٣).

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللهُ: «النبي ﷺ إذا كسب المال (يعني مال الغنائم)، فإن ماله للمسلمين جميعًا، وإذا كان للمسلمين جميعًا لا يجوز لأحد أن يغل منه شيئًا، لأنه لو غل منه شيئًا لكان هذا متعلقًا بجميع المسلمين، فإذا أخذت منه شيئًا فقد خنت جميع المسلمين لا سيما المشتركون في الغنيمة»(٤).

---

(١) تفسيره (٢/ ٩٥٩)، وقاله ابن عطية في المحرر الوجيز (ص٣٧٨).

(٢) التفسير الكبير (٨/ ٤١٣).

(٣) الجامع (٥/ ٣٩٠).

(٤) تفسيره (تفسير آل عمران) (٢/ ٣٨٦).

وقيل: ما كان لنبي أن يتهم بالغلول فيُخَوّن فيه، فيكون القول في الفعل (غل) كالقول في (سقىٰ وكذب ونحوهما)، حيث يقال: أسقيته؛ أي: قلت له: سقاك الله؛ وأكذبته: نسبته إلىٰ الكذب، وأكفرته: نسبته إلىٰ الكفر؛ فيقال: أغللتَ فلانًا، أي: نسبته إلىٰ الغلول.[1].

فيتلخص من هذا: أن أسلوب النفي يستفاد منه: المبالغة في النهي؛ ونفي الغلول بجميع أنواعه عن النبي ﷺ أمرٌ لأمته بأن يقتدوا به فيحذروا الغلول أشد الحذر.

وأن تحريم الغلول والخيانة في الغنائم أمرٌ معظّم جدًا، وهو مع النبي ﷺ أشد تعظيمًا وحرمة، وكذلك هو معظم مع أولياء المسلمين لأنه خيانة لجميع المسلمين المشتركين في الغنائم.

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبين أن الإشكال زائل بما ذُكر، والحمد لله رب العالمين.

الرابع عشر: المشكل في قوله تعالىٰ:
﴿وَلَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ [آل عمران: ١٧٦].

❖ **نص الإشكال:**

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإذا قيل: معنىٰ قوله: ﴿وَلَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ [آل عمران: ١٧٦]: لا تحزن لكفرهم؛ والحزن علىٰ كفر الكافر، ومعصية

---

(١) انظر: جامع البيان (٦/ ١٩٩)، الحجة لأبي علي الفارسي (٢/ ٣١٧)، الكشف والبيان (٣/ ١٩٧)، تفسير الراغب (٢/ ٩٥٩)، المحرر الوجيز (٣٧٨).

العاصي، طاعة، فكيف نهىٰ عنه؟»[١].

وممن أورده: الزمخشري وابن الجوزي والرازي[٢].

❖ تحرير محل الإشكال:

استشكل الواحدي نهي الله ﷻ للنبي ﷺ عن الحزن علىٰ كفر الكافرين؛ وقد كان ﷺ حريصًا علىٰ هداية الخلق، ويلحقه عند إعراضهم هم وحزن، لمحبته ﷺ الخير لهم[٣]؛ وهذا الأمر من الطاعات التي يؤجر عليها؛ فإذا كان ذلك طاعة، فكيف يُنهىٰ عن الطاعة؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قيل: إنما نهىٰ عنه النبي ﷺ، لأنه كان يفرط ويسرف في الحزن علىٰ كفر قومه، حتىٰ كان يؤدي ذلك إلىٰ أن يضر به، فنهي عن الإسراف فيه؛ ألا ترىٰ إلىٰ قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ﴾ [فاطر: ٨]»[٤].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب المفسرون عن هذا الإشكال بما يلي:

الأول: أن النبي ﷺ نُهي عن شدة الحزن، وكثرته ونحو ذلك مما يضر به ﷺ، كما قال تعالىٰ: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا ۝٦﴾ [الكهف: ٦]، وقال: ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ۝٣﴾ [الشعراء: ٣].

---

(١) البسيط (٦/ ١٩٣).

(٢) انظر: الكشاف (١/ ٣٣٩)، زاد المسير (١/ ٥٠٨)، التفسير الكبير (٩/ ٣٦).

(٣) تفسير ابن عثيمين (تفسير آل عمران) (٢/ ٤٦١).

(٤) البسيط (٦/ ١٩٣).

وهذا جواب الواحدي، والجرجاني، والقرطبي وأبي السعود والشوكاني وأحد جوابي الرازي وأبي حيان[(١)].

قال الجرجاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «والحزن لكفر الكافرين طاعة ما لم يجاوز الحدّ، فالنّهي ههنا عن مجاوزة الحدّ في الحزن، دون الحزن القليل»[(٢)].

الثاني: أن النهي في قوله: ﴿وَلَا يَحْزُنكَ﴾ خرج مخرجَ تسكين الحزن، ودفْعِهِ عنه، والتسلي عن ذلك، لا مخرج النهي؛ إذ الحزن يأخذ الإنسان، ويأتيه من غير تكلف ولا صنع، كما في قوله سبحانه: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠]: هو على مخرج التسكين والدفع عنه، لا على النهي؛ وهذا ثاني جوابي الماتريدي[(٣)] وأجاب به ابن عطية[(٤)] وابن جزي[(٥)].

الثالث: أن النبي ﷺ نُهيَ عن أن يحزن خوفًا من ضرر الكفار والمنافقين، لا سيما ضررهم على دعوة الإسلام وصد الناس عنها، وتظاهرهم على محاربتها.

وهذا أحد جوابي الماتريدي وأجاب به الزمخشري وابن الجوزي والبيضاوي والنسفي وهو الجواب الثاني للرازي وأبي حيان[(٦)].

قال الماتريدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «يحتمل: ولا يحزنك الذين ظاهروا غيرهم من

---

(١) انظر: الجامع(٥/ ٤٣٠)، إرشاد العقل السليم(٢/ ١١٤)، فتح القدير(١/ ٦٥٣)، التفسير الكبير(٩/ ٣٦)، البحر المحيط(٦/ ٣٠٤).

(٢) درج الدرر (١/ ٤٥١).

(٣) تأويلات أهل السنة (٢/ ٥٣٦).

(٤) المحرر الوجيز (ص٣٨٤).

(٥) التسهيل (١/ ١٦٧).

(٦) انظر: تأويلات أهل السنة (٢/ ٥٣٦)، الكشاف (١/ ٣٣٩)، زاد المسير (١/ ٥٠٨)، مدارك التنزيل (١/ ١٩٦)، التفسير الكبير (٩/ ٣٦)، البحر المحيط (٦/ ٣٠٤).

المشركين عليكم، وقد ظاهر أهل مكة غيرهم من المشركين على رسول الله ﷺ فيقول الله لرسوله: ولا يحزنك مظاهرتهم عليك؛ فإن الله ينصرك؛ فيخرج هذا مخرج البشارة له بالنصر على أعدائه والغلبة عليهم»(١).

وقال ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: «نهى الله رسوله ﷺ أن يحزن لما يبدو له من اشتداد المنافقين في معاكسة الدعوة، وبيّن له أنهم لن يستطيعوا إبطال مراد الله، تذكيرًا له بأنه وَعَده بأنه متم نوره.

ووجه الحاجة إلى هذا النهي: هو أن نفس الرسول ﷺ، وإن بلغت مرتقى الكمال، لا تعدو أن تعتريها في بعض أوقات الشدة أحوال النفوس البشرية: من تأثير مظاهر الأسباب، وتوقع حصول المسببات العادية عندها»(٢).

ومما يؤيده: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ ﴿١٢٧﴾﴾ [النحل: ١٢٧].

كذلك يقوي هذا القول: سياق الآيات، فقد قال سبحانه في الآيات قبلها: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾﴾ [آل عمران: ١٧٣].

والقاعدة الترجيحية: أن إدخال الكلام في معاني ما قبله، وما بعده، أولى من الخروج به عن ذلك(٣).

وكذلك: القول الذي تؤيده قرائن في السياق مرجّح على ما خالفه(٤).

---

(١) تأويلات أهل السنة (٢/ ٥٣٦).

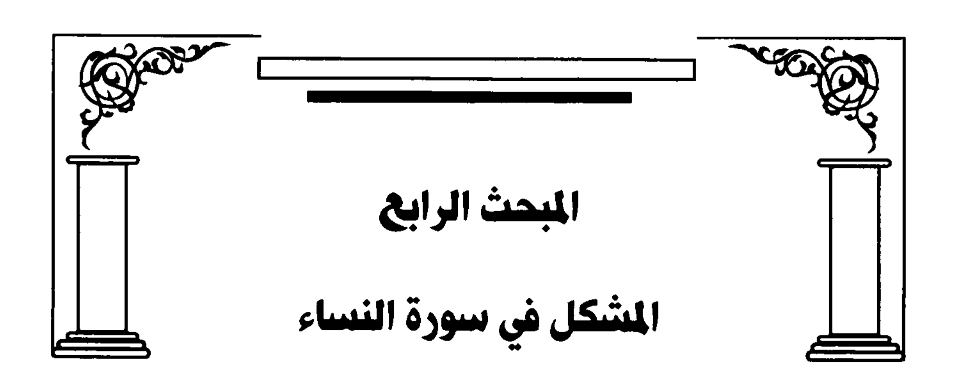
(٢) التحرير والتنوير (٤/ ١٧٢).

(٣) قواعد الترجيح (١/ ١٢٥).

(٤) قواعد الترجيح (١/ ٢٩٩).

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبين أن كل جواب له ما يؤيده، ويصلح جوابًا لهذا الإشكال، وإن كان الأخير أقواها، والله تعالىٰ أعلم.



المبحث الرابع

المشكل في سورة النساء

وفيها المواضع الآتية:

الأول: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ۝٥﴾ [النساء: ٥].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال عكرمة: هو مال اليتيم يكون عندك، يقول: لا تؤته إياه وأنفق عليه حتىٰ يبلغ؛ فإن قيل علىٰ هذا القول: كيف أضاف الأموال إلىٰ الأولياء وهي للسفهاء؟»(١).

❖ تحرير محل الإشكال:

الأصل أن المال يضاف لمالكه، وهنا علىٰ قول عكرمة: الأموال لليتامىٰ، وأضافها تعالىٰ لأوليائهم، فوقع هذا الإشكال.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بقوله: «قلنا: إنما أضاف إليهم؛ لأنها الجنس الذي جعله الله أموالًا للناس، فصار كقوله: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ﴾ [التوبة: ١٢٨]، وقوله: ﴿فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤]، ردها إلىٰ الجنس.

---

(١) البسيط (٦/ ٣٢٢).

قال أبو إسحاق: إنما قيل أموالكم؛ لأن معناها الشيء الذي به قوام أمركم، كما قال: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٨٥]، ولم يكن الرجل منهم يقتل نفسه، ولكن كان بعضهم يقتل بعضا، أي: تقتلون الجنس الذي هو جنسكم[(١)]؛ وقال بعض النحويين: إذا اختلط المخاطب مع الغائب غُلب المخاطب، لذلك أضاف الأموال إليهم وهي للسفهاء»[(٢)].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أورد الواحدي عن عكرمة قولين[(٣)]:

الأول: أن السفهاء: هم الأيتام وكل من يستحق صفة سفيه من محجور عليه في المال. واختاره ابن جرير والزجاج[(٤)] وغيرهما.

وهو الصحيح، لأن الأصل حمل ألفاظ القرآن العامة علىٰ العموم ما لم يرد مخصص، ومتىٰ أمكن حمل الآية علىٰ معنىٰ كلي عام شامل يجمع التفسيرات الجزئية فهو أولىٰ؛ وتكون التفسيرات الجزئية من قبيل المثال[(٥)].

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «والصواب من القول في تأويل ذلك عندنا أن الله جل

---

(١) معاني القرآن (٢/ ١٣).

(٢) البسيط (٦/ ٣٢٢).

(٣) البسيط (٦/ ٣٢٢)؛ وقيل في المراد بالسفهاء عدة أقوال: فقيل: النساء، وقيل: الصبيان، وقيل: اليتامىٰ؛ وقيل: الأولاد المسرفين، وقيل: الجهال، وقيل: الكفار؛ وكل هذه أمثلة داخلة في لفظ: السفهاء كما سيأتي ذكره، واللفظ يشملها جميعًا؛ لكن الواحدي أورد الإشكال علىٰ قول عكرمة فاقتصرت عليه. انظر: جامع البيان (٦/ ٣٩٦)، النكت والعيون (١/ ٤٥٢)، معالم التنزيل (١/ ٤٧٦).

(٤) معاني القرآن (٢/ ١٣).

(٥) انظر: قواعد الترجيح (٢/ ٥٢٧).

ثناؤه عَمّ بقوله: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ [النساء: ٥] فلم يخصص سفيهًا دون سفيه، فغير جائز لأحد أن يؤتي سفيهًا ماله، صبيًا صغيرًا كان أو رجلًا كبيرًا، ذكرًا كان أو أنثىٰ، والسفيه الذي لا يجوز لوليه أن يؤتيه ماله، هو المستحق الحجر بتضييعه ماله وفساده وإفساده وسوء تدبيره ذلك»[١].

وقال الراغب الأصفهاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ - بعدما ذكر أقوال السلف -: «وكل واحد أشار إلىٰ بعض من يتناوله الاسم علىٰ سبيل المثال»[٢].

وقال الماوردي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأصل السفه: خفة الحِلم، فلذلك وصف به الناقص العقل، ووصف به المفسد لماله لنقصان تدبيره، ووصف به الفاسق لنقصانه عند أهل الدين والعلم»[٣].

وقال ابن عاشور: «هذا هو الأظهر، لأنه أوفر معنىٰ، وأوسع تشريعًا»[٤].

الثاني: أن السفهاء: هم الأيتام خاصة.

وعلىٰ كلا القولين: الإشكال وارد؛ لأن المال للسفيه وليس للولي.

لكن في الآية قول آخر:

فقد قيل: إن المال للولي نفسه، نهاه الله تعالىٰ عن أن يعطي ماله للسفهاء.

وقد رواه ابن جرير عن جماعة من السلف؛ منهم ابن عباس، والحسن وقتادة وغيرهم[٥].

---

(١) جامع البيان (٦/ ٣٩٤).

(٢) تفسيره (٢/ ١١٠٠).

(٣) النكت والعيون (١/ ٤٥٣).

(٤) التحرير والتنوير (٤/ ٢٣٤).

(٥) انظر: جامع البيان (٦/ ٣٩٥).

فعن ابن عباس رضي الله عنهما: أنه قال: «يقول الله سبحانه: لا تعمد إلىٰ مالك وما خولك الله وجعله لك معيشة، فتعطيه امرأتك أو بنيك ثم تنظر إلىٰ ما في أيديهم، ولكن أمسك مالك وأصلحه، وكن أنت الذي تنفق عليهم في كسوتهم ورزقهم ومؤنتهم»(١).

والآية محتملة للقولين كما اختاره ابن جرير والنحاس(٢) وابن تيمية.

قال ابن جرير رحمه الله: «وأولىٰ الأقوال بتأويل ذلك أن يقال: إن الله عز وجل نهىٰ المؤمنين أن يؤتوا السفهاء أموالهم، وقد يدخل في قوله: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ أموالُ المنهيِّين عن أن يؤتوهم ذلك، وأموال السفهاء.

لأن قوله: ﴿أَمْوَٰلَكُمُ﴾ غير مخصوص منها بعض الأموال دون بعض.

ولا تمنع العرب أن تخاطب قومًا خِطابًا، فيخرج الكلام: بعضُه خبرٌ عنهم، وبعضُه عن غُيَّب، وذلك نحو أن يقولوا: (أكلتم يا فلان أموالكم بالباطل)، فيخاطب الواحد خطاب الجمع، بمعنىٰ: أنك وأصحابك أو وقومك أكلتم أموالكم.

فكذلك قوله: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ﴾ معناه: لا تؤتوا أيها الناس سفهاءكم أموالكم التي بعضها لكم وبعضها لهم، فيضيعوها»(٣).

وقال ابن تيمية رحمه الله: «والآية تدل علىٰ النوعين كليهما: فقد نهىٰ الله أن يجعل السفيه متصرفا لنفسه أو لغيره: بالوكالة أو الولاية»(٤).

---

(١) رواه ابن جرير في جامع البيان (٦/ ٣٩٨).

(٢) إعراب القرآن (٢/ ٣٩٦)، وسيأتي قوله بعد قليل.

(٣) جامع البيان (٦/ ٣٩٦)؛ وقوله: غُيَّب - بضم الغين، وتشديد الياء -: جمع غائب؛ وتصح: غَيَب، محركة، بفتح الغين والياء. انظر: القاموس (ص١٢١) مادة: غيب.

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٣١/ ٣٣).

فعلىٰ قول ابن عباس لا يرد الإشكال؛ أما علىٰ قولي عكرمة فهو وارد.

وقد أجيب عنه بما يلي:

الأول: أن المقصود: جنس المال، أضيف لجنس المخاطبين، ولم يُرد منه التخصيص، بل المراد: لا تؤتوا السفهاء مالًا، سواء كان لكم، أم لهم.

وإرادة الجنس - مع توجيه الخطاب للمخاطبين - كثير في القرآن الكريم، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨]، وقال: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [التوبة: ١٢٨]، وقال: ﴿فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤]، وقال: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٨٥]، قال الزجاج: «ولم يكن الرجل منهم يقتل نفسه، ولكن كان بعضهم يقتل بعضًا، أي: تقتلون الجنس الذي هو جنسكم»(١).

وهذا جواب الواحدي الأول، كما أجاب به ابن جرير والنحاس والراغب الأصفهاني والزمخشري، وابن العربي وأبو السعود(٢).

وقد روىٰ ابن جرير وابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه قال: « ﴿أَمْوَٰلَكُمُ﴾: أموالهم، بمنزلة قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] قال: وهم اليتامىٰ، يقول: لا تؤتوهم أموالهم وارزقوهم منها واكسوهم»(٣).

قال النحاس - عن قول سعيد هذا -: «وهذا من أحسن ما قيل في الآية، وشرحه في العربية: ولا تؤتوا السفهاء الأموال التي تملكونها ويملكونها؛ كما

---

(١) معاني القرآن (٢/ ١٤).

(٢) انظر: جامع البيان (٦/ ٣٩٦)، إعراب القرآن (٢/ ٣٩٦)، تفسير الراغب (٢/ ١١٠٠)، الكشاف (١/ ٣٦١)، أحكام القرآن (١/ ٣١٩)، إرشاد العقل السليم (٢/ ١٤٥).

(٣) رواه ابن جرير في جامع البيان (٦/ ٣٩٦)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٣/ ٨٦٣).

قال: ﴿وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٩]».

وقال ابن جرير: «معناه: لا تؤتوا أيها الناس سفهاءكم أموالكم التي **بعضها لكم وبعضها لهم**، فيضيعوها»(١).

وقال ابن العربي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إضافتها إلىٰ الأولياء؛ لأن الأموال مشتركة بين الخلق، تنتقل من يد إلىٰ يد، وتخرج عن ملك إلىٰ ملك، وهذا كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] معناه: لا يقتل بعضكم بعضا؛ فيقتل القاتل فيكون قد قتل نفسه، وكذلك إذا أعطي المال سفيهًا فأفسده، رجع النقصان إلىٰ الكل. والصحيح أن المراد به الجميع»(٢).

الثاني: أن من سنن العرب في كلامها: تغليب المخاطب إذا وُجّه الخطاب له ولغائب معه. كما تقدم من قول ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**ولا تمنع العرب أن تخاطب** قومًا خِطابًا، فيخرج الكلام: **بعضُه** خبرٌ عنهم، **وبعضُه** عن غُيَّب»(٣)؛ وهذا جواب الواحدي الآخر.

الثالث: أنه أضاف الأموال للأولياء من باب التوسع في اللفظ، **لأنهم قوّامها ومدبروها**؛ وهي في أيديهم وتحت تصرفهم؛ فأضافها إضافة ولاية، لا إضافة ملك، لكي يتصرفوا فيها بإخلاص وشفقة وحرص، كما يتصرفون بأموالهم(٤)، فنزّل أموال اليتامىٰ منزلة أموال أنفسهم، لأن الواجب أن يُعاملوها معاملة أموالهم.

وهذا الجواب لما أورده ابن جرير أورد بعده قول سعيد بن جبير المتقدم:

(١) جامع البيان (٦/ ٣٩٦).

(٢) أحكام القرآن (١/ ٣١٩).

(٣) جامع البيان (٦/ ٣٩٦).

(٤) انظر: تيسير الكريم الرحمن (ص١٦٤).

«﴿أَمْوَالَكُمُ﴾ [النساء: ٥]: أموالهم، بمنزلة قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ﴾ [النساء: ٢٩]»[١].

أما النحاس: ففهم منه إرادة الجنس كما تقدم في الجواب الأول، وجعل هذا الجواب جوابًا آخر، فإنه لما أورد قول سعيد واستحسنه؛ قال بعد ذلك: «وقد قيل: «﴿وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ [النساء: ٥] مخاطبة للأوصياء أضيفت الأموال إليهم، وإن كانت ليست لهم، على السعة لأنها في أيديهم»[٢].

وقد أورده الرازي والقرطبي واختاره البيضاوي والنسفي وابن جزي[٣].

قال الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أضاف المال إليهم، لا أنهم ملكوه، لكن من حيث ملكوا التصرف فيه، ويكفي في حسن الإضافة أدنىٰ سبب»[٤].

ولا تعارض بين هذه الأجوبة: فعلىٰ الجواب الأول وهو أن: المراد الجنس، جنس المال جميعًا سواء كان للأولياء الحاضرين المخاطبين، أو للسفهاء الغائبين، يقال: جاء الكلام علىٰ صيغة المخاطبة من باب التغليب؛ وشمل الحكم أموال السفهاء وأُدخلت في أموال الأولياء بخطاب واحد، لكي تنزل أموال اليتامىٰ منزلة مال الأولياء أنفسهم، والله تعالىٰ أعلم.

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال زائل بهذه الأجوبة جميعًا ولا تعارض بينها، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) جامع البيان (٦/ ٣٩٦).

(٢) إعراب القرآن (٢/ ٣٩٦).

(٣) انظر: الجامع (٦/ ٥٣)، أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب)، (٣/ ١٠٥)، مدارك التنزيل (١/ ٢٠٧)، التسهيل (١/ ١٧٥).

(٤) التفسير الكبير (٩/ ٤٩٤).

الثاني: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾﴾ [النساء: ٨٣].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قال قائل: إن من كان قبل ذلك مؤمنًا فبفضل الله ورحمته آمن»[١]؛ وقد نقله الواحدي عن الزجاج[٢].

قال السمعاني والبغوي وزكريا الأنصاري رحمهم الله: «فإن قال قائل: كيف استثنىٰ القليل، ولولا فضله لاتبع الكل الشيطان؟»[٣].

وقال الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ظاهر هذا الاستثناء يوهم أن ذلك القليل وقع لا بفضل الله ولا برحمته، ومعلوم أن ذلك محال. فعند هذا اختلف المفسرون وذكروا وجوهًا»[٤].

وقال البقاعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذه الآية من المواضع المستصعبة علىٰ الأفهام»[٥].

❖ تحرير محل الإشكال:

استشكال الواحدي للاستثناء في قوله: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾﴾ [النساء: ٨٣] مبني علىٰ قول من قال: إن المراد بالمستثنَين: قوم اهتدوا إلىٰ الحق قبل مبعث النبي ﷺ ونزول القرآن؛ فيكون

---

(١) البسيط (٦/ ٦٤١).

(٢) معاني القرآن (٢/ ٨٣).

(٣) انظر: تفسير السمعاني (١/ ٤٥٤)، معالم التنزيل (١/ ٥٦٧)، فتح الرحمن (ص٢٢٩).

(٤) التفسير الكبير (١٠/ ١٥٥).

(٥) نظم الدرر (٢/ ٢٨٨).

المعنىٰ: أيها الناس: لولا فضل الله عليكم ورحمته - وذلك قبل نبوة محمد ﷺ وإنزال القرآن عليه - لكنتم من أتباع الشيطان إلا قليلًا منكم.

فقيل: حتىٰ هؤلاء القوم القليل إنما اهتدوا بفضل الله ورحمته، فكيف: يقال: لولا فضل الله ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلًا منكم؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بقوله: «قيل: إن المقصود بالفضل والرحمة في هذا الموضع النبي ﷺ وإنزال القرآن عليه، وإيمان هؤلاء القليل كان قبلهما؛ فيصح الاستثناء إذا خصصت الفضل والرحمة بالنبي ﷺ والقرآن»(١).

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

اختلف المفسرون(٢) في هذا الاستثناء الوارد في قوله ﴿إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾﴾ [النساء: ٨٣]، واستشكله بعضهم لكونه جاء عقب قوله: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ﴾ [النساء: ٨٣].

وكما قال السمعاني والبغوي: «لولا فضل الله ورحمته لاتبع الجميع الشيطان»(٣)، إذ ما من أحد إلا بفضل الله ورحمته قد اهتدىٰ، وسلم من اتباع الشيطان، ولا يمكن أن يهتدي أحد ويسلم من اتباع الشيطان إلا بفضل الله ورحمته؛ لذا قال قتادة في هذه الآية: «يقول: لاتبعتم الشيطان كلكم؛ وأما قوله: ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ فهو كقوله: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ إلا قليلا»(٤).

---

(١) البسيط (٦/ ٦٤١).

(٢) انظر: جامع البيان (٧/ ٢٦١)، تفسير السمرقندي (١/ ٣٧١)، الكشف والبيان (٣/ ٣٥١)، الهداية لمكي (٢/ ١٤٠٠)، النكت والعيون (١/ ٥١١)، تفسير السمعاني (١/ ٤٥٤)، زاد المسير (٢/ ١٤٨).

(٣) انظر: تفسير السمعاني (١/ ٤٥٤)، معالم التنزيل (١/ ٥٦٧).

(٤) رواه عبدالرزاق في تفسيره (١/ ٤٦٦)، وابن جرير في جامع البيان (٧/ ٢٦٢).

وقول قتادة هو أحد الأقوال في هذه الآية: وهو أن الاستثناء عائد إلىٰ المستنبطين من أولي الأمر. واختاره يحيىٰ بن سلام[1] وابن قتيبة[2].

والمعنىٰ: لعلمه الذين يستنبطونه إلا قليلًا منهم فإنهم لن يعلموه؛ وعلىٰ هذا: يكون في الآية تقديم وتأخير.

القول الثاني: إن الاستثناء عائد إلىٰ الذين أذاعوا به؛ **وهو أقوىٰ الأقوال.**

والمعنىٰ: وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به إلا قليلًا منهم.

وهو قول ابن عباس وابن زيد؛ واختاره الكسائي والفراء والأخفش وأبو عبيد وابن جرير وابن تيمية[3]؛ فقد روىٰ ابن جرير عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه قال: «قوله: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ﴾ فانقطع الكلام؛ وقوله: ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ فهو في أول الآية يخبر عن المنافقين، قال: وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به إلا قليلا، يعني بالقليل المؤمنين»[4].

وروىٰ أيضًا عن ابن زيد أنه قال: «**هذه الآية مقدمة ومؤخرة**، إنما هي: «أذاعوا به إلا قليلًا منهم لولا فضل الله عليكم ورحمته لم ينج قليل ولا كثير»[5].

وقال الفراء: «قال المفسرون: معناه: لعلمه الذين يستنبطونه منهم إلا قليلًا؛

---

(١) انظر: تفسير ابن أبي زمنين(١/ ٣٩١).

(٢) غريب القرآن (ص١٣٢).

(٣) انظر: معاني القرآن للكسائي (ص١١٦)، معاني القرآن للفراء (١/ ٢٧٩)، معاني القرآن للأخفش (١/ ٢٦٢)، إعراب القرآن للنحاس (٢/ ٤٣٩)، جامع البيان (٧/ ٢٦٥)، مجموع الفتاوىٰ (٣١/ ١٦٢).

(٤) جامع البيان (٧/ ٢٦٣).

(٥) جامع البيان (٧/ ٢٦٣).

ويقال: أذاعوا به إلا قليلًا وهو أجود الوجهين»[١].

وعلل ابن جرير له بقوله: «وأولىٰ هذه الأقوال بالصواب في ذلك عندي قول من قال: **عنىٰ باستثناء القليل من الإذاعة**؛ وقال: معنىٰ الكلام: وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به إلا قليلًا، ولو ردوه إلىٰ الرسول»[٢]؛ ثم شرع رَحِمَهُ اللَّهُ يعترض علىٰ الأقوال الأخرىٰ: فاعترض علىٰ قول من قال: إن الاستثناء متصل بقوله: ﴿لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ﴾ [النساء: ٨٣]، فبيّن أنه غير جائز؛ وقال: «لأن من تفضل الله عليه بفضله ورحمته فغير جائز أن يكون من تباع الشيطان».

واعترض علىٰ قول من قال: إن الاستثناء ليس علىٰ بابه وإن المراد به الجميع، ولم يستثن أحد، فقال: «**غير جائز أن نحمل معاني كتاب الله علىٰ غير الأغلب المفهوم بالظاهر** من الخطاب في كلام العرب، ولنا إلىٰ حمل ذلك علىٰ الأغلب من كلام العرب سبيل». ثم ذكر أن من أسباب رد هذا القول: **خروجه من تأويل أهل التأويل**.

ثم اعترض علىٰ قول من قال: إن الاستثناء عائد إلىٰ المستنبطين: فقال: «وكذلك لا وجه له... لأن عِلم ذلك إذا رُد إلىٰ الرسول وإلىٰ أولي الأمر منهم، فبينه رسول الله ﷺ وأولو الأمر منهم بعد وضوحه لهم، **استوىٰ في علم ذلك كل مستنبط** حقيقة، فلا وجه لاستثناء بعض المستنبطين منهم وخصوص بعضهم بعلمه، مع استواء جميعهم في علمه»[٣].

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد قال جماعة من أهل العلم في قوله: ﴿لَاتَّبَعْتُمُ

---

(١) معاني القرآن (١/ ٢٧٩).

(٢) جامع البيان (٧/ ٢٦٥).

(٣) جامع البيان (٧/ ٢٦٦).

ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا ﴿٨٣﴾ إن ﴿قَلِيلٗا﴾ عائد إلىٰ قوله: وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به إلا قليلا؛ وهذا الاستثناء عائد إلىٰ جملةٍ بينها وبين الاستثناء جمل أخرىٰ؛ والمقدم في القرآن والمؤخر باب من العلم وقد صنف فيه العلماء: منهم الإمام أحمد وغيره وهو متضمن هذا، وشبهه أن يكون الاستثناء مؤخرًا في اللفظ، مقدمًا في النية.

ثم التقديم والتأخير في لغة العرب، والفصل بين المعطوف والمعطوف عليه، بجملة معترضة وبين غيرهما لا ينكره إلا من لم يعرف اللغة»[1].

ولا يُعترض علىٰ هذا القول: بأن الأصل: رجوع الاستثناء إلىٰ أقرب مذكور، إذ إن هذا ليس علىٰ إطلاقه، لاسيما مع وجود جمل متعاطفات، وقد أوضح ذلك أيما إيضاح الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قال: «استقراء القرآن يدل علىٰ أن الصواب في رجوع الاستثناء لجميع الجمل المتعاطفة قبله أو بعضها، يحتاج إلىٰ دليل منفصل... وربما دلّ الدليل علىٰ عدم رجوعه للأخيرة التي تليه»[2].

وقال: «التحقيق في هذه المسألة هو ما حققه بعض المتأخرين... من أن الحكم في الاستثناء الآتي بعد متعاطفات هو الوقف، وأن لا يحكم برجوعه إلىٰ الجميع ولا إلىٰ الأخيرة»[3].

ثم استدل بهذه الآية، وأن الاستثناء ليس راجعًا إلىٰ ما قبله.

القول الثالث: إن الاستثناء ليس علىٰ بابه، ولم يستثن أحد من الآية، بل هو كما يقول القائل - إذا أراد مدح رجل -: فلان قليل المثالب؛ أي: أنه لا مثالب

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٣١/ ١٦٢).

(٢) أضواء البيان (٥/ ٨٣٧).

(٣) دفع إيهام الاضطراب (ص٨٦).

فيه[١]. وتقدم ردّ ابن جرير له؛ كما ردّه ابن عطية فقال: «وهذا قول قلق، وليس يشبه ما حكىٰ سيبويه من قولهم: أرض قلما تنبت كذا؛ بمعنىٰ: لا تنبته، لأن اقتران القلة بالاستثناء يقتضي حصولها»[٢].

القول الرابع: إن الاستثناء متصل بقوله: ﴿لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ﴾ [النساء: ٨٣]، أي: لاتبعتم الشيطان إلا قليلًا منكم؛ فقال قوم: الذين استُثنوا هم قوم لم يكونوا هموا بما همّ به الآخرون من اتباع الشيطان؛ وهو قول الضحاك ومقاتل[٣]؛ وقد روىٰ ابن جرير عن الضحاك أنه قال: «هم أصحاب النبي ﷺ كانوا حدثوا أنفسهم بأمور من أمور الشيطان، إلا طائفة منهم»[٤].

وقيل: إن المراد بالقليل: قوم اهتدوا قبل مبعث النبي ﷺ ونزول القرآن عليه، فلم يتبعوا الشيطان. فيكون المعنىٰ: لولا أن النبي ﷺ بُعث إليكم، وأنزل عليه القرآن، لكنتم أيها الناس من أتباع الشيطان الكافرين إلا قليلًا منكم سيهتدون، وهؤلاء القليل هم الذين كانوا علىٰ الحنيفية ملة إبراهيم عليه السلام[٥] فلم يشركوا بالله شيئًا.

ويعترض عليه: بما أورده الزجاج في ثنايا كلامه: بأنه لم يقله أحد من أهل اللغة؛ حيث قال رحمه الله: «قال بعضهم: لولا ما أنزله الله عليكم من القرآن، وبيَّن لكم من الآيات علىٰ لسان نبيه ﷺ لاتبعتم الشيطان إلا قليلًا، أي: كان أولكم

---

(١) انظر: جامع البيان (٧/ ٢٦٥).

(٢) المحرر الوجيز (ص٤٦١).

(٣) قول الضحاك سيأتي، وقول مقاتل في تفسيره (١/ ٣٩٣).

(٤) جامع البيان (٧/ ٢٦٤).

(٥) كـورقة بن نوفل، وزيد بن عمرو بن نوفل وقس بن ساعدة.

بجوار الكفر[١]؛ وهذا ليس قول أحد من أهل اللغة... ثم قال: لأن القرآن قبل أن ينزل والنبي قبل أن يبعث قد كان في الناس القليلُ ممن لم يشاهد القرآن ولا النبي ﷺ مؤمنًا»، إلا أنه جوّزه وجوز الأقوال الأخرىٰ فقال: «والقول الأول مع هذين القولين جائزة كلها؛ والله أعلم»[٢].

وتقدم اعتراض ابن جرير عليه[٣]؛ كما اعترض عليه ابن الأنباري بأن هؤلاء القليل أيضًا ممن ثبتهم الله بفضله ورحمته، فنعمة الله تعالىٰ لازمة للجميع[٤]؛ ونقل القرطبي عن المهدوي أنه قال: «وأنكر هذا القول أكثر العلماء، إذ لولا فضل الله ورحمته لاتبع الناس كلهم الشيطان»[٥]؛ ومع إنكارهم له إلا أنه اختاره الزمخشري وجماعة غيره[٦].

وبناءً علىٰ هذا القول الأخير: أورد الواحدي هذا الإشكال، فكيف يستثنىٰ هؤلاء، وهم أيضًا لولا فضل الله ورحمته لاتبعوا الشيطان.

وأجاب عنه بجواب الزجاج[٧]: بأنه ليس المراد بالفضل والرحمة: عموم فضل الله ورحمته؛ بل المراد: فضل خاص ورحمة خاصة؛ وهي: بعثة النبي ﷺ

---

(١) أي: لكنتم علىٰ كفركم. قاله ابن عطية في المحرر الوجيز (ص٤٦٠).

(٢) معاني القرآن (٢/ ٨٣).

(٣) جامع البيان (٧/ ٢٦٦).

(٤) نقله عن الواحدي في البسيط (٦/ ٦٤١).

(٥) الجامع (٦/ ٤٨٠).

(٦) انظر: الكشاف (١/ ٤١٦)، أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (٣/ ١٦٣)، مدارك التنزيل (١/ ٢٤٠)، التسهيل (١/ ٢٠١)، البحر المحيط (٧/ ٢٢٩)، نظم الدرر (٢/ ٢٨٨)، التحرير والتنوير (٥/ ١٤٢).

(٧) معاني القرآن (٢/ ٨٣).

وإنزال القرآن عليه، لذا قال الواحدي: «فيصح الاستثناء إذا خَصّصتَ الفضل والرحمة **بالنبي ﷺ والقرآن**»[١].

كما أجاب بهذا الجواب أيضًا: كلُّ من اختار هذا القول الأخير.

وقد أورد الشهاب الخفاجي رَحِمَهُ اللَّهُ هذا القول الأخير وأن **الاستثناء** مصروف إلىٰ ما قبله وهو **اتباع الشيطان** ثم وجهه بقوله: «ومن صرفه إليه - كما هو المتبادر - خص الفضل؛ لأن عدم الاتباع إذا لم يكن بهذا الفضل المخصوص لا ينافي أن يكون بفضل آخر»[٢].

❖ الترجيح:

يتبيّن مما سبق أن إشكال الواحدي قد أورده علىٰ القول الرابع فقط، وجوابه ما ذُكر؛ أما علىٰ بقية الأقوال، فلا يرد الإشكال؛ وسواء كان الاستثناء راجعًا إلىٰ الذين يستنبطونه، أم إلىٰ الذين أذاعوا به، فكلاهما لا إشكال عليه، والحمد لله رب العالمين.

الثالث: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٦﴾﴾ [النساء: ١٠٦].

❖ نص الإشكال:

نقل الواحدي عن مقاتل رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قال: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَۖ﴾ أي: من جدالك عن طعمة[٣].. ثم قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: فهل كان للنبي

---

(١) البسيط (٦/ ٦٤١).

(٢) أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (٣/ ١٦١).

(٣) هو طعمة بن أبيرق بن عمرو بن حارثة بن ظفر بن الخزرجي الأنصاري، وقيل: أبو طعمة =

ﷺ في هذه القصة ذنب حتىٰ أمر بالاستغفار؟»[١].

وقد سئل ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ﴾ [التوبة: ١١٧] والتوبة إنما تكون عن شيء يصدر من العبد، والنبي ﷺ معصوم من الكبائر والصغائر؟[٢].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إذا قال القائل: فالتوبة لا تكون إلا عن ذنب، والاستغفار كذلك»[٣].

❖ تحرير محل الإشكال:

أمر الله تعالىٰ نبيه ﷺ بالاستغفار، والاستغفار لا يكون إلا عن ذنب أو تقصير، فأورد الواحدي هذا الإشكال: هل كان له ﷺ ذنب حتىٰ يؤمر بالاستغفار عنه؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي هذه الإشكال بعدة أجوبة، فقال: «قيل: الأصل في هذا أن الأنبياء صلوات الله عليهم معصومون عن الكبائر، وذلك بإجماع العلماء. فأما الصغائر: فمن العلماء من قال: كانوا معصومين عنها، ومنهم من قال: ما كانوا معصومين عنها.

= بشير بن أبيرق، شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ إلا بدرًا؛ قال ابن الأثير: «وطعمة يُتكلم في إيمانه»، وذكر ابن حزم أنه ارتد، وهذا قول شديد منهما رحمهما الله فيجب إثباته بالدليل القطعي، حتىٰ لا يطعن بمن ثبتت صحبته، وإلا فلا يذكر. انظر: أسد الغابة (٣/ ٧٣)، الإصابة (٥/ ٣٩٧)، جمهرة أنساب العرب (ص٣٤٣).

(١) البسيط (٧/ ٧٣).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٥/ ٥١).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (١٥/ ٥٣).

وكذلك الخلاف في جواز السهو والنسيان عليهم، مع إجماعهم علىٰ أن السهو غير جائز عليهم في تبليغ الوحي، وأن السهو إن وقع فهو في غير الوحي، فإن الله لا يقررهم علىٰ السهو، بل ينبههم، والصحيح أن السهو والنسيان جائز عليهم، وعلىٰ هذا دلت الأخبار.

فأما ذنب النبي ﷺ في هذه القصة فقد قيل: إنه هَمَّ بقطع اليهودي؛ وقيل: إنه جادل عن طعمة... وهذا مما يؤمر بالاستغفار عنه.

والذين قالوا: لا تجوز الصغائر عليهم قالوا: إنه أُمر بالاستغفار علىٰ طريق التسبيح، كما يقول القائل: «استغفر الله» مكررًا له مرات كثيرة، علىٰ جهة التسبيح من غير أن يقصد بذلك إلىٰ التوبة من ذنب كُرِه.

وقال بعض أهل العلم: استغفار الرسل إما أن يكون للأمة، وإما أن يكون لذنب قبل النبوة، وإما أن يكون لزيادة الدرجة»[1].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أشار الواحدي إلىٰ مسألة عصمة الأنبياء[2]، وبيّن أنهم معصومون من الكبائر بالإجماع، أما الصغائر فعلىٰ قولين. ثم بيّن أن السهو جائز عليهم، في غير الوحي.

---

(١) البسيط (٧/ ٧٣).

(٢) عرف الراغبُ العصمة بأنها: حفظ الله إياهم أولًا بما خصهم به من صفاء الجوهر، ثم بما أولاهم من الفضائل الجسيمة، ثم بالنصرة وبتثبت أقدامهم بإنزال السكينة عليهم وبحفظ قلوبهم وبالتوفيق. انظر: مفردات ألفاظ القرآن(ص٥٧٠)؛ وعرفها بنحو تعريفه ابنُ حجر في فتح الباري (١١/ ٦١٠)؛ بينما عرفها د. أحمد الحمد بأنها: حفظ الله تعالىٰ أنبياءه من تغير الفطرة ومن الخطأ فيما يبلغون عنه من وحي، ومن اقتراف كبائر الذنوب، وما يستقذر من صغائرها وعدم إقرارهم علىٰ ما يمكن وقوعه منهم من معاصي. انظر: آيات العقيدة التي يوهم ظاهر التعارض (١/ ٥٩٣)؛ وهذا التعريف أوفق من سابقه لأنه موافق لمذهب السلف في هذه المسألة.

تقرير المسألة:

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «القول بأن الأنبياء معصومون عن الكبائر دون الصغائر هو قول أكثر علماء الإسلام وجميع الطوائف... وهو أيضًا قول أكثر أهل التفسير والحديث والفقهاء، بل لم ينقل عن السلف والأئمة والصحابة والتابعين وتابعيهم إلا ما يوافق هذا القول»(١).

وقال - في جوابه عن السؤال السابق: وهو أن التوبة إنما تكون عن شيء يصدر من العبد... -: «الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم **معصومون من الإقرار على الذنوب كبارها وصغارها**؛ وهم بما أخبر الله به عنهم من التوبة، يرفع درجاتهم ويعظم حسناتهم؛ فإن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين؛ وليست التوبة نقصًا؛ بل هي من أفضل الكمالات، وهي واجبة على جميع الخلق... والله تعالى قد أخبر عن عامة الأنبياء بالتوبة والاستغفار: عن آدم ونوح وإبراهيم وموسى وغيرهم... وقد قال تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [محمد: ١٩]...

وإذا قال القائل: فالتوبة لا تكون إلا عن ذنب والاستغفار كذلك؛ قيل له: الذنب الذي يضر صاحبه هو ما لم يحصل منه توبة، فأما ما حصل منه توبة، فقد يكون صاحبه بعد التوبة، أفضل منه قبل الخطيئة... والاعتبار بكمال النهاية لا بنقص البداية»(٢).

وقال أيضًا: «وقد اتفق سلف **الأمة وأئمتها** ومن اتبعهم، على ما أخبر الله به في كتابه، وما ثبت عن رسوله، من توبة الأنبياء عليهم السلام من الذنوب التي تابوا منها؛

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٣١٩).

(٢) مجموع الفتاوى (١٥/ ٥١).

وهذه التوبة **رفع الله بها درجاتهم،** فإن الله يحب التوابين، ويحب المتطهرين؛ **وعصمتهم** هي من أن يقروا علىٰ الذنوب والخطأ، فإن من سوىٰ الأنبياء يجوز عليهم الذنب والخطأ من غير توبة، والأنبياء ﷺ يستدركهم الله فيتوب عليهم ويبين لهم»[1].

وقال أيضًا: «وأما **السلف قاطبة** من القرون الثلاثة الذين هم خير قرون الأمة؛ وأهل الحديث والتفسير؛ وأهل كتب قصص الأنبياء والمبتدأ، وجمهور الفقهاء والصوفية؛ وكثير من أهل الكلام كجمهور الأشعرية وغيرهم وعموم المؤمنين؛ **فعلىٰ ما دل عليه الكتاب والسنة** مثل قوله تعالىٰ ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾﴾ [طه: ١٢١]، وقوله: ﴿رَبَّنَا ظَلَمۡنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمۡ تَغۡفِرۡ لَنَا وَتَرۡحَمۡنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأعراف: ٢٣] بعد أن قال لهما: ﴿أَلَمۡ أَنۡهَكُمَا عَن تِلۡكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٢﴾﴾ [الأعراف: ٢٢]، وقوله تعالىٰ ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيۡهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٣٧]، مع أنه عوقب بإخراجه من الجنة.

وهذه نصوص لا تُرَدّ إلا بنوع من تحريف الكلام عن مواضعه؛ والمخطئ والناسي إذا كانا مكلفين في تلك الشريعة فلا فرق، وإن لم يكونا مكلفين امتنعت العقوبة ووصف العصيان والإخبار بظلم النفس وطلب المغفرة والرحمة؛ وقوله تعالىٰ ﴿أَلَمۡ أَنۡهَكُمَا عَن تِلۡكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٢﴾﴾ [الأعراف: ٢٢]؛ **وإنما ابتلىٰ الله الأنبياء بالذنوب رفعًا لدرجاتهم بالتوبة،** وتبليغًا لهم إلىٰ محبته، وفرحه بهم، فإن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين، ويفرح بتوبة التائب أشد فرح؛ فالمقصود كمال الغاية لا نقص البداية؛ **فإن العبد يكون له**

---

(١) جامع الرسائل (١/ ٢٦٩).

الدرجة لا ينالها إلا بما قدره الله له من العمل أو البلاء»[١].

وقال ابن باز رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قد أجمع المسلمون قاطبة علىٰ أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام - ولا سيما خاتمهم محمد ﷺ - معصومون من الخطأ فيما يبلغونه عن الله عَزَّوَجَلَّ من أحكام...

وقد ذهب جمهور أهل العلم أيضا إلىٰ أنه ﷺ معصوم من المعاصي الكبائر دون الصغائر، وقد تقع منه الصغيرة، لكن لا يقر عليها، بل ينبه عليها فيتركها، أما من أمور الدنيا فقد يقع الخطأ ثم ينبه علىٰ ذلك»[٢].

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لكنهم - أي الرسل - ليسوا معصومين من صغائر الإثم، لكنهم معصومون من إرادة المخالفة لأن الذي يقع منهم يكون عن قصدٍ أخطأوا فيه الصواب، فمثلًا قوله تعالىٰ: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعۡلَمَ ٱلۡكَٰذِبِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [التوبة: ٤٣] فهو قد أذن لهم اجتهادًا منه ﷺ، يظن أن المصلحة في ذلك»[٣].

وقال أيضًا: «لم يتعمد أحد من الرسل أن يفعل ما فيه نقص الدين أبدًا؛ وإن فعلوا شيئًا فإما عن اجتهاد أو تأويلٍ أو ما أشبه ذلك؛ ثم يبرؤون من إثمه بتوبة الله عليهم»[٤].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢٠/ ٨٩)، وانظر: البحر المحيط للزركشي (٤/ ١٧٠)، إرشاد الفحول (ص١٥٢)، عصمة الأنبياء د. أحمد بن عبداللطيف(ص١٠٠)، آيات العقيدة المتوهم إشكالها د. زياد العامر(ص٣٤٥)؛ آيات العقيدة التي يوهم ظاهره التعارض(١/ ٥٩١)، آيات عتاب المصطفىٰ ﷺ في ضوء العصمة والاجتهاد د. عويد المطرفي(ص٦٤).

(٢) مجموع فتاوىٰ ابن باز (٦/ ٣٧١).

(٣) شرح السفارينية (ص٥٧١، ٥٧٣).

(٤) شرح السفارينية (ص٥٧١، ٥٧٣).

وما ذكره رَحِمَهُ اللَّهُ قيد مهم وهو أنهم معصومون من إرادة المخالفة؛ وذكر ابن عطية والشوكاني قيدًا آخر في هذه الصغائر:

فقال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأجمع العلماء أن الأنبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر ومن الصغائر التي هي رذائل واختلف فيما عدا هذا»[1].

وقال الشوكاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «حكوا الإجماع علىٰ عصمتهم بعد النبوة مما يزري بمناصبهم، كرذائل الأخلاق والدناءات وسائر ما ينفر عنهم، وهي التي يقال لها صغائر الخسة، كسرقة لقمة، والتطفيف بحبة»[2].

الجواب عن هذا الإشكال:

بناء علىٰ ما سبق، أجاب الواحدي بثلاثة أجوبة:

الأول: من يرىٰ أن الأنبياء عليهم السلام قد تصدر منهم بعض الصغائر فتساءل هنا: ما الذنب الذي صدر منه ﷺ وأُمر بالاستغفار منه؟ فأجاب: بأنه ﷺ هَمَّ بقطع اليهودي.

وقيل: إنه جادل عن طعمة... وهذا مما يؤمر بالاستغفار عنه.

الثاني: من يرىٰ أنهم عليهم السلام معصومون حتىٰ من الصغائر، فتساءل عن معنىٰ الاستغفار؟ فأجاب بأنه مثل التسبيح، أي من جنس عموم الأذكار، وليس بالضرورة أن يكون عن ذنب، كما أن التسبيح وإن كان معناه تنزيه الله جَلَّ جَلَالُهُ عما لا يليق به، فليس بالضرورة ألا يسبح الإنسان إلا إذا نُسب لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ما لا يليق به، بل هو مأمور به مطلقًا، لسبب ولغير سبب.

الثالث: أن استغفار النبي ﷺ ليس عن ذنب، بل إما أن يكون استغفارًا منه

---

(١) المحرر الوجيز (ص١٤١٤).

(٢) إرشاد الفحول (ص١٥٢).

ﷺ لأمته؛ أو أن يكون رفعةً لدرجاته ﷺ أو يكون لذنب قبل النبوة.

أما **الجواب الأول**: فهو مبني علىٰ سبب نزول الآية؛ وأنها نزلت في شأن بني أُبيرق[1]؛ علىٰ ما ذكره جمهور المفسرين، بل حكىٰ ابن جرير والواحدي وابن عطية الإجماع عليه[2].

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «واختلف أهل التأويل فيمن عنىٰ الله بقوله: ﴿بَرِيٓـًٔا﴾ [النساء: ١١٢] بعد **إجماع جميعهم** علىٰ أن الذي رمىٰ البريء بالذي كان أتاه ابنُ أبيرق: الذي وصفنا شأنه قبل»[3].

وقال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «سببها باتفاق المتأولين في أمر بني أبيرق»[4].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «ذكر مجاهد، وعكرمة، وقتادة، والسدي، وابن زيد وغيرهم في هذه الآية أنها أنزلت في سارق بني أبيرق، علىٰ اختلاف سياقاتهم، وهي متقاربة»[5].

وذلك ما جاء عن قتادة بن النعمان أنه قال: «كان أهل بيت منا يقال لهم بنو أبيرق: بشر وبشير ومبشر، وكان بشير رجلًا منافقًا، يقول الشعر يهجو به

(١) قال ابن حزم: «الأبيرق لقب، وهو الحارث بن عمرو بن حارثة بن الهيثم بن رفاعة؛ وابنه بشير بن أبيرق، وهو الشاعر، كان يهجو أصحاب رسول الله ﷺ وكان منافقًا؛ فقيل: إنه ارتد، سنة أربع من الهجرة... وكان له أخوان مبشّر، وبشر، ابنا الحارث؛ فاضلان، شهدا أحدًا مع رسول الله ﷺ». جمهرة أنساب العرب (ص٣٤٣).

(٢) جامع البيان (٧/ ٤٧٨)، البسيط (٧/ ٦٩)، المحرر الوجيز (ص٤٧٨).

(٣) جامع البيان (٧/ ٤٧٨).

(٤) المحرر الوجيز (ص٤٧٨).

(٥) تفسيره (٣/ ٢١١).

أصحاب رسول الله ﷺ، ثم ينحله[١] بعض العرب، ثم يقول: قال فلان كذا وكذا، قال فلان كذا وكذا؛ فإذا سمع أصحاب رسول الله ﷺ ذلك الشعر، قالوا: والله ما يقول هذا الشعر إلا هذا الخبيث، أو كما قال الرجل، وقالوا ابن الأبيرق قالها، قال: وكانوا أهل بيت حاجة وفاقة[٢] في الجاهلية والإسلام، وكان الناس إنما طعامهم بالمدينة التمر والشعير، وكان الرجل إذا كان له يسار[٣] فقدمت ضافطة[٤] من الشام من الدرمك[٥] ابتاع الرجل منها فخص بها نفسه، وأما العيال فإنما طعامهم التمر والشعير فقدمت ضافطة من الشام فابتاع عمي رفاعة بن زيد[٦] حملًا من الدرمك فجعله في مشربة[٧] له وفي المشربة سلاح ودرع وسيف، فعدي عليه من تحت البيت، فنُقبت المشربة وأُخذ الطعام والسلاح، فلما أصبح أتاني عمي رفاعة، فقال: يا ابن أخي، إنه قد عُدي علينا في ليلتنا هذه فنقبت مشربتنا، وذهب بطعامنا وسلاحنا، قال: فتحسسنا في الدار

---

(١) قال ابن الأثير: «أي: ينسبه إليهم؛ من النحلة وهي النسبة بالباطل». النهاية (ص٩٠٥) مادة: نحل.

(٢) الفاقة: الحاجة والفقر. انظر: النهاية (ص٧٢١) مادة: فوق.

(٣) أيسر الرجل: صار ذا غنىً. انظر: القاموس (ص٤٩٩) مادة: يسر.

(٤) الضافطة: قوم من الأنباط، يحملون الدقيق والزيت وغيرهما إلىٰ المدينة. انظر: النهاية (ص٥٤٧) مادة: ضفط.

(٥) الدرمك: الدقيق. انظر: النهاية (ص٣٠٤) مادة: درمك.

(٦) هو رفاعة بن زيد بن عامر بن سواد بن كعب، وهو ظفر، بن الخزرج بن عمرو ابن مالك بن الأوس الأنصاري الأوسي، ثم الظفري، قال ابن الأثير: «هو عم قتادة بن النعمان بن زيد، وهو الذي سرق بنو أبيرق سلاحه وطعامه». انظر: أسد الغابة (٢/ ٢٧٠)، الإصابة (٣/ ٥٣٨).

(٧) المشرُبَة: الغرفة. انظر: النهاية (ص٤٧١) مادة: شرب.

وسألنا، فقيل لنا: قد رأينا بني أبيرق استوقدوا في هذه الليلة ولا نرىٰ فيما نرىٰ إلا علىٰ بعض طعامكم، قال: وكان بنو أبيرق قالوا - ونحن نسأل في الدار - والله ما نرىٰ صاحبكم إلا لبيد بن سهل[1] - رجل منا له صلاح وإسلام - فلما سمع لبيد اخترط سيفه وقال: أنا أسرق؟! فوالله ليخالطنكم هذا السيف أو لتبينن هذه السرقة، قالوا: إليك عنها أيها الرجل، فما أنت بصاحبها، فسألنا في الدار حتىٰ لم نشك أنهم أصحابها، فقال لي عمي: يا ابن أخي لو أتيت رسول الله ﷺ فذكرت ذلك له قال قتادة: فأتيت رسول الله ﷺ فقلت: إن أهل بيت منا أهل جفاء، عمدوا إلىٰ عمي رفاعة بن زيد فنقبوا مشربة له وأخذوا سلاحه وطعامه، فليردوا علينا سلاحنا، فأما الطعام فلا حاجة لنا فيه فقال النبي ﷺ: «سآمر في ذلك»، فلما سمع بنو أبيرق أتوا رجلا منهم يقال له: أسير بن عروة[2] فكلموه في ذلك، فاجتمع في ذلك ناس من أهل الدار، فقالوا: يا رسول الله، إن قتادة بن النعمان وعمه عمدا إلىٰ أهل بيت منا أهل إسلام وصلاح، يرمونهم بالسرقة من غير بينة ولا ثبت، قال قتادة: فأتيت رسول الله ﷺ فكلمته فقال: «عمدت إلىٰ أهل بيت، ذُكر منهم إسلام وصلاح، ترمهم

---

(١) هو لبيد بن سهل بن عبد عروة بن رزاح بن ظفر الأنصاري، كذا نقله ابن الأثير عن ابن الكلبي، وقال ابن عبدالبر: «لا أدري هو من أنفسهم أو حليف لهم؟»، فقال ابن الأثير: «وعجب لأبي عمر، كيف يقول (كذا وكذا) مع علمه بالنسب؟»، وقال العدوي: «إنه وهم من ابن الكلبي وإنما هو أبو لبيد بن سهل، رجل من بني الحارث بن مازن بن سعد العشيرة». انظر: أسد الغابة (٤/ ٥٤٣)، الإصابة (٩/ ٣٨٤).

(٢) هو أسير بن عروة - وقيل: ابن عمرو - بن سواد بن الهيثم بن ظفر بن سواد الأنصاري الظفري الأوسي، كان رجلًا بليغًا. انظر: أسد الغابة (١/ ١٤٧)، الإصابة (١/ ١٧٧).

بالسرقة علىٰ غير ثبت ولا بينة»، قال: فرجعت ولوددت أني خرجت من بعض مالي ولم أكلم رسول الله ﷺ في ذلك، فأتاني عمي رفاعة، فقال: يا ابن أخي ما صنعت؟ فأخبرته بما قال لي رسول الله ﷺ، فقال: الله المستعان؛ فلم يلبث أن نزل القرآن: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾ بني أبيرق ﴿وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ﴾: أي: مما قلت لقتادة، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٦﴾ وَلَا تُجَٰدِلْ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا ﴿١٠٧﴾ يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ﴾ إلىٰ قوله ﴿غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١١٠﴾﴾ [النساء: ١١٠] أي: لو استغفروا الله لغفر لهم...»(١).

وموضع الشاهد قوله: ﴿وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ﴾ أي: مما قلت لقتادة.

فبناءً علىٰ صحة هذا الحديث واعتماد جمهور المفسرين سلفًا وخلفًا له، يجاب عن هذا الإشكال به، والله تعالىٰ أعلم.

والقاعدة الترجيحية تنص علىٰ أنه: إذا صح سبب النزول الصريح فهو مرجح لما وافقه(٢).

أما الجواب الثاني: وهو أن الاستغفار علىٰ معنىٰ التسبيح، فهذا يفتقر إلىٰ

---

(١) رواه الترمذي (ص٦٧٩) رقم(٣٠٣٦) أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة النساء؛ وقال: «هذا حديث غريب»، ورواه ابن جرير في تفسيره (٧/ ٤٥٨) وغيرهما؛ وحسنه الألباني في «سنن الترمذي»(ص٦٧٩) رقم(٣٠٣٦)، ومؤلفو الاستيعاب في بيان الأسباب (١/ ٤٩٥)؛ وقال د. المزيني: «وقد تبين من دراسة الحديث أنه مرسل؛ وهو إن كان ضعيفًا من جهة إسناده لكنه يعتضد بموافقته للسياق القرآني موافقة تامة؛ وباعتماد المفسرين من السلف والمتأخرين له». المحرر في أسباب النزول (١/ ٤٤٣).

(٢) انظر: قواعد الترجيح (١/ ٢٤١).

دليلٍ، من جهة الشرع ومن جهة اللغة، لاسيما وقد غاير القرآن بين التسبيح والاستغفار، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورىٰ: ٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَٱصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ ﴿٥٥﴾﴾ [غافر: ٥٥] فدل علىٰ أن التسبيح غير الاستغفَار.

والقاعدة الترجيحية أن حمل ألفاظ الوحي علىٰ التباين أرجح من حملها علىٰ الترادف[١].

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وتوجيه تأويل القرآن إلىٰ الأشهر من معاني كلام العرب ما وُجد إليه سبيل أولىٰ من غيره»[٢].

وأما **الجواب الثالث**: وهو أن الاستغفار ليس عن ذنب فهو مبني علىٰ مسألة عصمة الأنبياء من الصغائر كما تقدم، وأصحاب هذا القول أَوَّلُوا الاستغفار إلىٰ غير معناه، أو قدّروا في الآية تقديرًا، فقال بعضهم: إنه ليس الاستغفار المعروف، وقال آخرون: إنه استغفار للمؤمنين، أو استغفار لأولئك الذين يذبون عن طعمة.

قال الماتريدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ﴾ ليس هو قول الناس: نستغفر الله، ولكن كأنه قال: كونوا علىٰ الحال التي تكون أعمالكم مكفرة للذنوب»[٣].

وقال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ذهب الطبري إلىٰ أن المعنىٰ: استغفر الله من ذنبك

---

(١) انظر: قواعد الترجيح (٢/ ٤٨١).

(٢) جامع البيان (٧/ ٤٧٠).

(٣) تأويلات أهل السنة (٣/ ٣٥٤).

في خصامك للخائنين. قال أبو محمد: وهذا ليس بذنب، لأن النبي ﷺ إنما دافع عن الظاهر، وهو يعتقد براءتهم، والمعنىٰ: استغفر للمذنبين من أمتك، والمتخاصمين بالباطل، لا أن تكون ذا جدال عنهم، فهذا حدك، ومحلك من الناس أن تسمع من المتداعيين وتقضي بنحو ما تسمع وتستغفر للمذنب»(١).

وقال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله: ﴿وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ﴾ يحتمل أن يكون المراد: واستغفر الله لأولئك الذين يذبون عن طعمة ويريدون أن يظهروا براءته عن السرقة»(٢).

وقال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقيل: الخطاب للنبي ﷺ والمراد بنو أبيرق»(٣).

ويعترض علىٰ هذه الأقوال: بسبب النزول، إذ إن النبي ﷺ قد فعل فعلًا أُمر بالاستغفار منه، وهذا ليس فيه غضٌ من منزلته ﷺ، ولا تقليلٌ لمكانته ﷺ، بل الأنبياء كلهم ﷺ بعد الاستغفار من الذنب أعظم منهم قبله، كما قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «إذا تاب العبد أحبه الله وقد ترتفع درجته بالتوبة؛ قال بعض السلف: كان داود عَلَيْهِ السَّلَامُ بعد التوبة خيرًا منه قبل الخطيئة»(٤).

وأيضًا يعترض عليه بقوله تعالىٰ: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَىٰكُمْ ﴿١٩﴾﴾ [محمد: ١٩]. ووجه الاستدلال: أن الله تعالىٰ فرّق بين ذنبه ﷺ، وذنب المؤمنين والمؤمنات، لذا فإن صرف الاستغفار هنا لأمته ﷺ، فيه إضافة تقدير، يفتقر إلىٰ دليل، والأصل

---

(١) المحرر الوجيز (ص٤٧٩).

(٢) التفسير الكبير (١١/ ٢١٣).

(٣) الجامع (٧/ ١١٧).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٤٥).

أن نصوص الوحي تجرىٰ علىٰ ظاهرها؛ والقاعدة: أنه لا يجوز العدول عن ظاهر القرآن إلا بدليل(١). كذلك تنص القاعدة الأخرىٰ: أنه إذا دار الكلام بين التقدير وعدمه، فعدم التقدير أولىٰ لأنه هو الأصل في الكلام(٢).

❖ **الترجيح:**

مما سبق يترجح الجواب الأول والعلم عند الله، وبه يزول الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

الرابع: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِۦ بَرِيٓـًٔا فَقَدِ ٱحْتَمَلَ بُهْتَـٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿١١٢﴾﴾ [النساء: ١١٢].

❖ **نص الإشكال:**

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قلت: فكيف تقدير قوله: ﴿خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا﴾، والخطيئة قد وقعت علىٰ الصغيرة والكبيرة، والإثم كذلك، فكأنه بمنزلة: ومن يكسب صغيرًا أو صغيرًا، أو: من يكسب كبيرًا أو كبيرًا؟»(٣)؛ وممن أورده النحاس رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: «ويقال: ما الفرق بين الخطيئة والإثم وقد عطف أحدهما علىٰ الآخر»(٤).

❖ **تحرير محل الإشكال:**

محل الإشكال في عطف الإثم علىٰ الخطيئة، والعطف يقتضي التغاير في الغالب، وقد قيل: إن الخطيئة تطلق علىٰ الصغيرة والكبيرة، فهل هذا من عطف المترادفات

---

(١) انظر: قواعد الترجيح (١/ ١٣٧).

(٢) انظر: قواعد الترجيح (٢/ ٤٢٣).

(٣) البسيط (٧/ ٨٣).

(٤) إعراب القرآن (٢/ ٤٥١).

فيفيد التكرار، أم أنه علىٰ التأسيس فيكون لكل لفظة معنىٰ مختلف[١]؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي بقوله: «قيل: الإثم قد وقع في التنزيل علىٰ ما يقتطعه الإنسان من مال لا يجوز له أن يقتطع من ماله[٢]، قوله: ﴿فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰٓ أَنَّهُمَا ٱسْتَحَقَّآ إِثْمًا﴾ [المائدة: ١٠٧] أي اقتطعوا بشهادتهما إثما، وإنما وقع اسم الإثم علىٰ ما يقتطعه الإنسان من غيره لوجهين: إما أن يكون أريد وذا إثم، أي ما اقتطعه مما أثم فيه من مال صاحبه أثم فيه[٣]، أو يكون سمي المقتطع إثمًا لما كان يؤدي آخذه إلىٰ الإثم، كما سمي مظلمة لأنه يؤدي إلىٰ الظلم فوقع الإثم في هذه الآية علىٰ المسروق، كما وقع عليه في قوله: ﴿ٱسْتَحَقَّآ إِثْمًا﴾ [المائدة: ١٠٧]، فإذا كان كذلك جاز أن يكون التقدير: ومن يكسب ذنبًا فيما بينه وبين الله سبحانه، أو ذنبًا هو من مظالم العباد؛ فهما جنسان، فجاز دخول (أو) في الكلام»[٤].

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

اختلف المفسرون في معنىٰ الخطيئة والإثم هنا، فهل هما بمعنىٰ واحد، وجاء العطف للتأكيد؟ أم أن لكل لفظة معنىٰ مختلفًا عن الآخر، لذا جاز عطف إحداهما علىٰ الأخرىٰ؟

وقد أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بأن لكل لفظة معنىٰ مختلف عن الأخرىٰ، وإن كان يطلق علىٰ الجميع: ذنب؛ لكن: الخطيئة ذنب فيما بينه وبين

---

(١) انظر: الأسماء المتشابهة في الآية الواحدة بين التأسيس والتأكيد، للدكتور: حمدان العنزي (ص٣٧٣).

(٢) قد يكون في الكلام سقط، وتمامه: «ما يقتطعه الإنسان من مال أحدٍ، لا يجوز له أن يقتطع من ماله».

(٣) العبارة غير مستقيمة ويظهر أن في الكلام شيئًا، إما سقطًا أو تكرارًا أو نحوه.

(٤) البسيط (٧/ ٨٤).

الله؛ والإثم: ذنب بحق العباد؛ فهما بهذا الاعتبار مختلفتا المعنىٰ لذا جاز العطف.

لذا كان للمفسرين في هذه الآية مذهبان:

المذهب الأول: أن الخطيئة والإثم بمعنىٰ واحد؛ قال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قيل: هما بمعنىٰ واحد؛ وكُرر لاختلاف اللفظ تأكيدًا»[(١)]؛ وقال أبو حيان رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقيل: هما لفظان بمعنىٰ واحد، كُررا مبالغةً».

ويُعترض عليه بأنه خلاف الأصل، فالأصل أن العطف يقتضي التغاير، وأن لكل لفظة معنىٰ مختلف عن الأخرىٰ. وقد قال أبو حيان رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وظاهر العطف بـ(أو) المغايرة».

وأيضًا: يعترض عليه بقاعدتين:

الأولىٰ: إذا دار الكلام بين التأسيس والتأكيد فحمله علىٰ التأسيس أولىٰ[(٢)].

الثانية: حمل ألفاظ الوحي علىٰ التباين أرجح من حملها علىٰ الترادف[(٣)].

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن الترادف في اللغة قليل؛ وأما في ألفاظ القرآن: فإما نادر، وإما معدوم، وقَلَّ أن يعبر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه؛ بل يكون فيه تقريب لمعناه وهذا من أسباب إعجاز القرآن»[(٤)].

وقال الزركشي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «جعل الاسمين لمعنيين أولىٰ من أن يكونا لمعنىٰ واحد»[(٥)].

---

(١) الجامع (٧/ ١٢١).

(٢) انظر: قواعد الترجيح (٢/ ٤٧٣).

(٣) قواعد الترجيح (٢/ ٤٨١)، قواعد التفسير (١/ ٤٢٦).

(٤) مقدمة التفسير ضمن مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٣٤١).

(٥) البرهان (٢/ ١٤٠).

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إذا قرنت إحداهما مع الأخرىٰ فلا بد أن نحمل كل واحدة علىٰ معنىٰ، لئلا يلزم التكرار بلا فائدة، والأصل في العطف أنه يقتضي المغايرة»(١).

المذهب الثاني: أنهما مختلفتان، ولكل لفظة معنىٰ؛ وهؤلاء اختلفوا علىٰ أقوال:

الأول: أن الخطيئة في الغالب ما كان عن غير عمد وإن كانت أحيانًا عن عمد؛ بينما الإثم لا يكون إلا عن عمد؛ واختاره ابن جرير والجصاص ومكي والراغب والزركشي والبقاعي(٢).

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإنما فرّق بين الخطيئة والإثم، لأن الخطيئة قد تكون من قِبَل العمد وغير العمد، والإثم لا يكون إلا من العمد، ففصل جل ثناؤه لذلك بينهما، فقال: ومن يأت خطيئة علىٰ غير عمد منه لها، أو إثمًا علىٰ عمد منه»(٣).

وقال الراغب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الخطيئة أكثر ما تقال فيما لا يكون مقصودًا إليه في نفسه؛ بل يكون القصد سببًا لتولد ذلك الفعل منه، كمن يرمي صيدًا فأصاب إنسانًا، أو شرب مسكرًا فجنىٰ جناية في سكره... فالخطيئة ههنا هي التي لا تكون عن قصد إلىٰ فعله»(٤).

قال ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وفي هذا نظر؛ وذلك لأن الخطيئة المرتكبة عن غير

---

(١) تفسير القرآن الكريم (تفسير سورة النساء) (٢/ ٢٠٣).

(٢) انظر: جامع البيان (٧/ ٤٧٧)، أحكام القرآن (٣/ ٢٦٦)، الهداية (٢/ ١٤٦٤)، تفسيره (٢/ ١٤٣٣)، البرهان (٢/ ٤٧٦)، نظم الدرر (٢/ ٣١٦).

(٣) جامع البيان (٧/ ٤٧٧).

(٤) المفردات (ص٢٨٧) مادة: خطأ.

قصد قد رفع الله عنها الحرج والإثم، فلا تكون خطيئة؛ وأجيب عن ذلك: بأنه لا مانع أن يكسب خطيئة ويكون هناك مانع من العقوبة عليها، وإلا فالأصل أن من فعل الخطيئة عوقب عليها، لكن هناك مانع وهو عفو الله عَزَّوَجَلَّ»[1].

وبعض المفسرين لم يصرّح باختياره لهذا القول في هذه الآية إلا أنه فسر بعض الآيات على مقتضاه، ومنهم الشوكاني وابن عاشور.

قال الشوكاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ﴾ [الأحزاب: ٥] أي: لا إثم عليكم فيما وقع منكم من ذلك خطأ من غير عمد، ولكن الإثم في ما تعمدت قلوبكم: وهو ما قلتموه على طريقة العمد»[2].

أما ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ فقال: «ولا يكون الإثم إلا عن عمد»[3].

الثاني: أن الخطيئة ذنب فيما بينه وبين الله؛ والإثم: ذنب بحق العباد وظلم لهم، وهذا قول الواحدي المتقدم؛ وهذا يعني: أن الخطيئة ذنب قاصر خفي، والإثم ذنب متعدي ظاهر.

ويعترض عليه بسياق الآيات قبلها وما ذكر في سبب نزولها، وبتكملة الآية نفسها، فقد قال تعالى: ﴿ثُمَّ يَرْمِ بِهِۦ بَرِيٓـًٔا﴾، ورمي البريء إنما يكون في الذنوب المتعدية، ولم تجر العادة أن العبد يذنب فيما بينه وبين الله عَزَّوَجَلَّ ذنبًا يتعلق به لا بغيره، ثم يرم بذنبه هذا بريئًا.

الثالث: أن الخطيئة الذنوب الصغيرة، والإثم الذنوب الكبيرة؛ وهذا القول

---

(١) تفسير القرآن الكريم (تفسير سورة النساء) (٢/ ٢٠٣).

(٢) فتح القدير (٤/ ٣٤٤).

(٣) التحرير والتنوير (١٥/ ٨٨).

اختاره: الزمخشري[١] والسيوطي[٢] وابن عاشور[٣].

الرابع: أن الخطيئة: الذنوب الكبيرة، والإثم الذنوب الصغيرة، وهذا ضد القول ضد سابقه، وهذا القول اختاره السعدي[٤].

وبعض المفسرين لم يصرح باختياره لقول معين، وتنوعت عباراتهم في ذلك، فمنهم من يذكر ما هو علىٰ سبيل المثال لهاتين الكلمتين، ومنهم من يذكر عدة أقوال، فيقول: إما كذا أو كذا دون ترجيح، وغير ذلك؛ فذكر السمعاني والبغوي أن الخطيئة: سرقة الدرع، والإثم: يمين الرجل الكاذبة، وهذا تمثيل لهما وليس بيان لمعناهما.

وقال البيضاوي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومن يكسب خطيئة صغيرة أو ما لا عمد فيه، أو إثما كبيرة أو ما كان عن عمد»[٥]. وتبعه أبو السعود رَحِمَهُ اللَّهُ[٦].

أما ابن عطية وابن الجوزي والرازي والقرطبي وأبو حيان فذكروا الأقوال دون ترجيح[٧].

وأورد النسفي رَحِمَهُ اللَّهُ قولين فقال: «﴿وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً﴾ صغيرة ﴿أَوْ إِثْمًا﴾

---

(١) الكشاف (١/ ٤٣٣).

(٢) تفسير الجلالين (مع الفتوحات الإلهية) (٢/ ١١٩).

(٣) التحرير والتنوير (٥/ ١٩٦).

(٤) تيسير الكريم الرحمن (ص٢٠٦).

(٥) أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (٣/ ١٧٦).

(٦) إرشاد العقل السليم (٢/ ٢٣٠).

(٧) انظر: المحرر الوجيز (ص٤٨٠)، زاد المسير (٢/ ١١٢)، التفسير الكبير (١١/ ٢١٥)، الجامع (٧/ ١٢١)، البحر المحيط (٧/ ٣٤٤)، فتح القدير (١/ ٨١٤).

أو كبيرة؛ أو الأول: ذنب بينه وبين ربه، والثاني: ذنب في مظالم العباد»[1].

وقال ابن جزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قيل: إن الخطيئة تكون عن عمد، وعن غير عمد، والإثم لا يكون إلا عن عمد، وقيل: هما بمعنىٰ وكرر لاختلاف اللفظ»[2].

وقال جمال الدين القاسمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الخطيئة الذنب، أو ما تعمد منه؛ والإثم الذنب أيضا، وأن يعمل ما لا يحل له»[3].

القول الأخير: أن الخطيئة والإثم إذا اجتمعا في السياق اختلفا في المعنىٰ، وإذا افترقا تقاربا في المعنىٰ، وذلك أن هاتين اللفظتين تحتمل معانٍ عدة، وهذا يتضح من تنوع استعمالات الكتاب والسنة لهما، ففي كل موضع تفسر بما يناسبه.

وهذا القول اختاره ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: «**الخطيئة والإثم من الكلمات التي إذا اجتمعت افترقت، وإذا افترقت اجتمعت**، فالخطيئة والإثم والسوء وما أشبه ذلك معناها واحد إذا انفردت كل كلمة عن الأخرىٰ، أما إذا اقترنت إحداهما مع الأخرىٰ فلا بد أن نحمل كل واحدة علىٰ معنىٰ»[4].

وهذا لا يعني أن اللفظة إذا انفردت أدت المعنىٰ نفسه الذي تؤديه اللفظة الأخرىٰ التي قيل: إن معناهما واحد، لو حلّت محلها؛ فإن هذا ينقض ما تقرر في أول البحث من أن الأصل التباين وليس الترادف، ولكن يقال علىٰ جهة التقريب وسعة احتمال اللفظ لأكثر من معنىٰ.

قال الزركشي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «مما يدفع وهم التكرار في مثل هذا النوع، أن يُعتقد أن

---

(١) مدارك التنزيل (١/ ٢٥٠).

(٢) التسهيل (١/ ٢١٠).

(٣) محاسن التأويل (٣/ ٣٢٦).

(٤) تفسير القرآن الكريم (تفسير سورة النساء) (٢/ ٢٠٢).

مجموع المترادفين يحصل معنىٰ لا يوجد عند انفراد أحدهما؛ فإن التركيب يحدث معنىٰ زائدا وإذا كانت كثرة الحروف تفيد زيادة المعنىٰ فكذلك كثرة الألفاظ»(١).

ونظائر هذا كثيرة في الكتاب والسنة.

لذا لما فرّق ابن القيم بين البر والتقوىٰ، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «إذا افرد كل واحد من الاسمين دخل في مسمىٰ الآخر، إما تضمنًا وإما لزومًا،... وكون أحدهما لا يدخل في الآخر عند الاقتران، لا يدل علىٰ أنه لا يدخل فيه عند انفراد الآخر؛ ونظير هذا: لفظ الإيمان والإسلام، والإيمان والعمل الصالح، والفقير والمسكين، والفسوق والعصيان، والمنكر والفاحشة، ونظائره كثيرة؛ وهذه قاعدة جليلة من أحاط بها زالت عنه إشكالات كثيرة أشكلت علىٰ كثير من الناس»(٢).

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الراجح هو المذهب الثاني، وبه يزول الإشكال، وأظهر الأقوال فيه هو القول الأخير، لأن حمل ألفاظ الوحي العامة علىٰ العموم أولىٰ من غيره، والله تعالىٰ أعلم.

الخامس: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا بَعِيدًا ﴿١١٦﴾﴾ [النساء: ١١٦].

أورد الواحدي الإشكال عند هذه الآية، وقد تكلم كثير من المفسرين عن معناها عند الحديث عن نظيرتها السابقة: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾﴾ [النساء: ٤٨].

(١) البرهان (٢/ ٤٧٧).

(٢) الرسالة التبوكية (ص٧).

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: أليس يغفرها بالتوبة؟ فلم أطلق القول بأنه لا يغفر أن يشرك به؟»[١].

وممن أورده: السمعاني وابن تيمية وابن القيم[٢].

قال السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ فقال: «فإن قال قائل: قد قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨] وقال في موضع آخر: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾ [الزمر: ٥٣] فكيف وجه الجمع؟»[٣].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: فإذا كان الشرك وغيره مما تأتي عليه التوبة، فما وجه الفرق بين الشرك وما دونه؟ وهل هما في حق التائب، أم غير التائب؟ أم أحدهما في حق التائب والآخر في حق غيره؟ وما الفرق بين هذه الآية وبين قوله: ﴿۞ قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ٥٣﴾ [الزمر: ٥٣]؟»[٤].

❖ تحرير محل الإشكال:

موهم التعارض بين الآيات من أنواع المشكل[٥]، وقد استشكل الواحدي دلالة هذه الآية بما يوهم التعارض مع الآيات الدالة علىٰ مغفرة جميع الذنوب بالتوبة، كما في قوله تعالىٰ: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ

---

(١) البسيط (٧/ ٩٤).

(٢) انظر: تفسير السمعاني (١/ ٤٣٤)، تفسير آيات أشكلت (١/ ٢٩٣)، مدارج السالكين (١/ ٢٤٤).

(٣) تفسيره (١/ ٤٣٤).

(٤) مدارج السالكين (١/ ٢٤٤).

(٥) انظر: تفسير آيات أشكلت لابن تيمية (١/ ٢٩٣، ٣٠٤)، دفع إيهام الاضطراب (ص٨٦)، آيات العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض (١/ ٤٩٢).

سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨]، وقوله: ﴿۞ قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥٣﴾﴾ [الزمر: ٥٣].

فآية النساء هذه دلت على أن الله تعالىٰ لا يغفر الشرك؛ وهو أعظم الذنوب؛ بينما دلت آية الأنفال وآية الزمر على أن الله يغفر جميع الذنوب. وهذا يوهم التعارض؛ فكيف يمكن دفعه؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بقوله: «قيل: إنه بمعنىٰ أن الله لا يغفر للمشرك به، وإذا تاب المشرك زال عنه هذا الوصف، ويسمىٰ مشركًا ما أقام على الشرك، ويقول[1] **هذا الإطلاق مقيد بالآيات الدالة علىٰ قبول التوبة**، كقوله: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِن يَنتَهُوا۟ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِن يَعُودُوا۟ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [الأنفال: ٣٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوْبِ﴾ [غافر: ٣]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ إلىٰ قوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ [البقرة: ٦٢].»[2].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب المفسرون عن هذا الإشكال وما فيه من موهم التعارض، بمسلك من مسالك دفع الإيهام ألا هو: **الجمع بين الآيات**، وذلك بحمل المطلق على المقيد، وتخصيص العام.

لأن «**حمل العام علىٰ الخاص** جَمْع بين الدليلين وعمل بهما، وهذه الأدلة إنما وضعت للاستعمال، فلا يجوز تعطيلها مهما أمكن، ومن أخذ بالعموم؛

(١) قال محققه: «كذا في المخطوط، ولعل الصواب: يكون».

(٢) البسيط (٧/ ٩٤).

أسقط الخصوص، ومن وقف؛ ترك العمل بدليل الشرع»[1].

لذا سلك المفسرون مسلك الجمع بين الآيات، علىٰ اختلاف عباراتهم في ذلك؛ وإن كان حاصل الأمر واحدًا.

فقيل الجمع بينهما: بأن يُقيّد الإطلاق في آية الأنفال والزمر بالتوبة، فيكون قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣] هو في حق التائبين جميعًا؛ والمشركُ يغفر له إذا تاب من شركه؛ أما إذا لم يتب المشرك فلا يدخل في هذه الآية؛ **ويكون الإطلاق مقيدًا بما سوىٰ الشرك.**

وعليه: فعندنا أمران:

أحدهما: أن التوبة تَجُبُّ ما قبلها من جميع الذنوب حتىٰ الشرك إذا تاب منه صاحبه.

والآخر: أن جميع الذنوب تحت مشيئة الله، فإن شاء الله غفرها وإن شاء أخذ بها، إلا الشرك، فإنه لا يُغفر أبدًا، إذا مات عليه صاحبه؛ بدلالة قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١١٦] فهذا في حق من لم يتب من الشرك، فالله تعالىٰ لا يغفر للمشرك إلا إذا تاب من الشرك؛ أما ما دام مقيمًا علىٰ الشرك حتىٰ مات ولقي الله به فإن الله لا يغفر له.

وهذا ما أجاب به الواحدي؛ وممن قال به: ابن جرير والسمرقندي وابن تيمية وابن القيم وابن كثير، وها هي أقوالهم:

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كل من اجترم جرمًا، فإلىٰ الله أمره، إلا أن يكون جرمه شركًا بالله وكفرًا، فإنه ممن حتم عليه أنه من أهل النار إذا مات علىٰ شركه، فإذا

(١) انظر: الواضح في أصول الفقه لابن عقيل (٣/ ٤٣٧).

مات علىٰ شركه، فقد حرم الله عليه الجنة، ومأواه النار»(١).

وقال السمرقندي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ أي دون الشرك ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ يعني: لمن مات موحدًا»(٢).

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الموجب للغفران مع التوحيد هو التوبة المأمور بها؛ فإن الشرك لا يغفره الله إلا بتوبة؛ كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨] في موضعين من القرآن، **وما دون الشرك فهو مع التوبة مغفور؛ وبدون التوبة معلق بالمشيئة،** كما قال تعالىٰ: ﴿۞ قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾ [الزمر: ٥٣] **فهذا في حق التائبين،** ولهذا عمم وأطلق وحتم أنه يغفر الذنوب جميعًا، وقال في تلك الآية: ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨] فخص ما دون الشرك وعلقه بالمشيئة»(٣).

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**كل واحدة من الآيتين لطائفة،** فآية النساء ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨] هي لغير التائبين في القسمين.

والدليل عليه: أنه فرق بين الشرك وغيره في المغفرة، ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن الشرك يغفر بالتوبة، وإلا لم يصح إسلام كافر أبدا.

وأيضًا فإنه خصص مغفرة ما دون الشرك بمن يشاء، ومغفرة الذنوب للتائبين عامة، لا تخصيص فيها، فخصص وقيد، وهذا يدل علىٰ أنه حكم غير التائب.

وأما آية الزمر ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾ [الزمر: ٥٣] فهي في حق التائب، لأنه

---

(١) جامع البيان (٧/ ٤٨٤).

(٢) تفسير السمرقندي (١/ ٣٥٩).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٣١٦).

أطلق وعمم، فلم يخصها بأحد، ولم يقيدها بذنب، ومن المعلوم بالضرورة أن الكفر لا يغفره، وكثير من الذنوب لا يغفرها، فعلم أن هذا الإطلاق والتعميم في حق التائب، فكل من تاب من أي ذنب كان غفر له»(١).

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذه الآية التي في سورة تنزيل مشروطة بالتوبة... ولهذا قال ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾ [الزمر: ٥٣] أي: بشرط التوبة»(٢).

ونازع في ذلك الشوكاني رَحِمَهُ اللَّهُ فلم يرض تقييد آية الزمر بالتوبة، لكنه قيدها من وجه آخر، فجعل الشرك غير داخل فيها، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «فاعلم أن الجمع بين هذه الآية وبين قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨] هو أن كل ذنب - كائنًا ما كان - ما عدا الشرك بالله - مغفور لمن شاء الله أن يغفر له... وأما ما يزعمه جماعة من المفسرين، من تقييد هذه الآية بالتوبة، وأنها لا تغفر إلا ذنوب التائبين، وزعموا أنهم قالوا ذلك للجمع بين الآيات، فهو جمع بين الضب والنون(٣)، وبين الملاح والحادي، وعلىٰ نفسها براقش تجني(٤)، ولو كانت هذه البشارة العظيمة مقيدة بالتوبة، لم يكن لها كثير موقع، فإن التوبة من المشرك يغفر الله بها ما فعله من الشرك بإجماع المسلمين،

---

(١) مدارج السالكين (١/ ٢٤٤).

(٢) تفسيره (٢/ ١٣٥).

(٣) النون هو الحوت. انظر: القاموس (ص١٢٣٧) مادة: نون.

(٤) هذا مثل يُضرب للرجل يرجع إصلاحُه بإفساد، ويُضرب هذا المثل في العلم: لمن يستدل بدليل، فيكون دليلُه عليه لا له؛ وبراقش: اسم كلبة نبحت وهناك جيش كانوا قد قصدوا أهلها فخفي عليهم مكانهم، فلما نبحت عرفوهم فعطفوا عليهم فاجتاحوهم. انظر: جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري (٢/ ٥٢).

وقد قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨] فلو كانت التوبة قيدًا في المغفرة لم يكن للتنصيص على الشرك فائدة»[١].

وسبقه السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ فقال: «يغفر الذنوب جميعا سوى الشرك»[٢].

إذن: قال الأولون: آية الزمر: مطلقة وعامة في جميع الذنوب لمن تاب منها.

والشوكاني يقول: آية الزمر مطلقة وعامة في جميع الذنوب بدون توبة وأنها تحت المشيئة، ما عدا الشرك. فصار مؤدى القولين واحدًا.

ولا خلاف بينهما؛ فالذين قالوا: إن الله يغفر الذنوب جميعًا بشرط التوبة منها؛ لم يخالفوا في أن الذنوب إذا لم يتب منها صاحبها؛ فإنها تكون تحت المشيئة، إلا الشرك، فغير داخل في هذا.

والذين قالوا: إن الله تعالى جعل جميع الذنوب قابلة للغفران، لم يخالفوا أن ذلك فيما سوى الشرك، فلا يغفر إلا بالتوبة منه.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨] هذه صيغة عموم، لأن الفعل المضارع مع الحرف المصدري (أن) يؤول بمصدر، وتقديره: إشراكًا، وإشراكًا: نكرة في سياق النفي، فتفيد العموم[٣].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾ [الزمر: ٥٣] فيه أيضًا صيغة عموم، والعموم مستفاد من لفظ (الذنوب) مع التوكيد المعنوي (جميعًا).

---

(١) فتح القدير (٤/ ٦١٧)؛ وهذه شدة منه -رَحِمَهُ اللَّهُ وتجاوز عنا وعنه - في غير محلها، لأن من خالفه قد اختار قولًا مبنيًا على دليل، وقد أحسن من انتهى إلى ما سمع، فلا ينبغي أن يقال له مثل هذا الكلام.

(٢) تفسيره (١/ ٤٣٤).

(٣) تفسير ابن عثيمين (تفسير سورة النساء) (١/ ٣٨٧).

فتُحمل آية النساء علىٰ أن الشرك لا يُغفر أبدًا إذا لم يتب منه صاحبه، وتُقيد المغفرة بالذنوب التي دون الشرك، مع المشيئة.

وتُحمل آية الزمر علىٰ أن جميع الذنوب تغفر مع التوبة، كما أنها قابلة للغفران وتحت المشيئة ما عدا الشرك.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذه الآية (آية النساء) فيها **تخصيص وتقييد**، وتلك الآية (آية الزمر) فيها **تعميم وإطلاق**؛ هذه خُص فيها الشرك بأنه لا يغفره[1] وما عداه لم يجزم بمغفرته؛ بل علقه بالمشيئة فقال: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾... ثم قال - عن آية الزمر - ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣]: هذا اللفظ العام في الذنوب هو مطلق في المذنبين[2]؛ فالمذنب لم يتعرض له بنفي ولا إثبات... وأما جنس الذنب فإن الله يغفره في الجملة، سواء كان كفرًا أو شركًا أو غيرهما يغفرها لمن تاب منها»[3].

قال السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ - عند قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ﴾ [المائدة: ٧٢]-: «وهذه الآية الكريمة في حق غير التائب، وأما التائب فإنه يغفر له الشرك فما دونه، كما قال تعالىٰ: ﴿۞ قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣] أي لمن تاب إليه وأناب»[4].

---

(١) هذا بيان منه رَحِمَهُ ٱللَّهُ لقوله: (تخصيص): أي تخصيص الشرك بأنه لا يغفر؛ (وما عداه...) بيان لقوله (تقييد) أي: تقييدٌ للغفران بأنه لما دون الشرك لمن يشاء الله.

(٢) هذا بيان لقوله (تعميم وإطلاق)، أي: عام لجميع الذنوب؛ ومطلق في جميع المذنبين.

(٣) تفسير آيات أشكلت (١/ ٢٩٤).

(٤) تيسير الكريم الرحمن (ص١٨٤).

قال الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ - عن آية الزمر -: «دلت على غفران جميع الذنوب، مع أنه دلت آيات أخر على أن من الذنوب ما لا يغفر، وهو الشرك بالله تعالى.

والجواب أن آية: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨] مخصصة لهذه، وقال بعض العلماء: هذه مقيدة بالتوبة»[١].

❖ **الترجيح:**

يتبين مما سبق أن الإشكال زائل **بالجمع** بين الآيات، بحمل المطلق على المقيد، والعام على الخاص في الآيات جميعًا، وكما قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «كل واحدة من الآيتين لطائفة»، والله تعالى أعلم.

السادس: **المشكل في قوله تعالى**: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ازْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ﴿١٣٧﴾﴾ [النساء: ١٣٧].

❖ **نص الإشكال:**

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقوله تعالى: ﴿لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٣٧] إن قيل: إن الله عَزَّوَجَلَّ لا يغفر الكفر وقد أخبر به، فَلِمَ قال ههنا فيمن آمن ثم كفر، ثم آمن ثم كفر: ﴿لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾؟»[٢].

وممن أورده: الزجاج والسمرقندي والسمعاني والبغوي وابن الجوزي[٣].

---

(١) دفع إيهام الاضطراب (ص٢٧٣).

(٢) البسيط (٧/ ١٤٩).

(٣) انظر: معاني القرآن (٢/ ١٢٠)، تفسير السمرقندي (١/ ٣٩٧)، تفسير السمعاني (١/ ٤٩١)، معالم التنزيل (١/ ٦١٢)، زاد المسير (٢/ ٢٢٥).

❖ **تحرير محل الإشكال:**

أخبر الله عَزَّوَجَلَّ أنه لا يغفر للكافر إذا مات علىٰ كفره؛ وهذا مطلق في كل كافر؛ سواء كان كافرًا أصليًا، أم مرتدًا؛ فتساءل الواحدي: إن كان يكفي أن يخبر الله عَزَّوَجَلَّ أنه لا يغفر للكافر، فلِمَ نص هنا علىٰ أنه كذلك لا يغفر للكافر الذي كفر بعدما آمن؟

❖ **دفع الإشكال:**

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بجوابين: **الأول** نص عليه بقوله: «فالجواب: أن الله تعالىٰ يغفر للكافر كفره إذا آمن، فإن كفر بعد إيمانه لن يغفر له الكفر الأول، لأنه إذا كفر بعد إيمان قبله كفر، كان مطالبا بجميع كفره...».

وقال في الجواب الثاني - وهو المختار عنده -: «أُفردوا بذكر نفي المغفرة عنهم، وإن كان الله تعالىٰ لا يغفر كفرًا مرة واحدة، **تخصيصًا بالوعيد**، كتخصيص جبريل وميكائيل من جملة الملائكة بالذكر تشريفا وتعظيمًا، كذلك جاء هذا في نقيضه»[1].

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب العلماء عن هذا الإشكال بجوابين بيَّنهما الواحدي في كلامه السابق؛ وهما:

الأول: أنه تعالىٰ نَصَّ علىٰ أنه لا يغفر لمن كفر ثم آمن ثم كفر، ليُبَيِّنَ أن من كفر بعد إيمانه أُخذ بجميع الكفر، السابق واللاحق.

ويؤيده ما جاء في الصحيحين عن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال رجل: يا

---

(١) البسيط (٧/ ١٥٠).

رسول الله، أنؤاخذ بما عملنا في الجاهلية؟ قال: «من أحسن في الإسلام لم يُؤاخذ بما عمل في الجاهلية، ومن أساء في الإسلام أُخذ بالأول والآخر»(١).

واتفق القائلون بهذا أنه يؤاخذ بما عمل في الجاهلية، ولكن اختلفوا في معنىٰ الإساءة هنا ففُسّرت الإساءة هنا بالكفر أو النفاق، كما فسرت بالمعاصي والذنوب(٢).

قال النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما معنىٰ الحديث: فالصحيح فيه ما قاله جماعة من المحققين، أن **المراد بالإحسان** هنا: الدخول في الإسلام بالظاهر والباطن جميعًا، وأن يكون مسلمًا حقيقيًا، فهذا يُغفر له ما سلف في الكفر بنص القرآن العزيز، والحديث الصحيح: «الإسلام يهدم ما قبله»(٣)، **وبإجماع** المسلمين.

والمراد بالإساءة: عدم الدخول في الإسلام بقلبه، بل يكون منقادًا في الظاهر، مظهرًا للشهادتين، غير معتقد للإسلام بقلبه؛ فهذا منافق، باقٍ علىٰ كفره بإجماع المسلمين، فيؤاخذ بما عمل في الجاهلية قبل إظهار صورة الإسلام، وبما عمل بعد إظهارها، لأنه مستمر علىٰ كفره.

وهذا معروف في **استعمال الشرع** يقولون: حَسُن إسلامُ فلان: إذا دخل فيه حقيقةً بإخلاص؛ وساء إسلامه أو لم يحسن إسلامه: إذا لم يكن كذلك، والله أعلم»(٤).

وقال ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ: «الأولىٰ قول بعضهم: إن المرادَ بالإساءة: **الكفر**، لأنه

---

(١) رواه البخاري (٩/ ١٤) رقم(٦٩٢١) كتاب استتابة المرتدين، باب إثم من أشرك بالله، وعقوبته في الدنيا والآخرة؛ ومسلم (١/ ٧٧) رقم (١٢٠) كتاب الإيمان، باب هل يؤاخذ بأعمال الجاهلية؟.

(٢) انظر: مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (١٠/ ٣٢٣)، الآداب الشرعية لابن مفلح (١/ ١٢٣)، فتح الباري لابن حجر (١٢/ ٣٣٣)، الأحاديث المشكلة الواردة في تفسير القرآن د. القصير (ص٢٥٩).

(٣) رواه مسلم (١/ ٧٨) رقم (١٢١) كتاب الإيمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله.

(٤) شرح النووي علىٰ مسلم (٢/ ٣١٦).

غاية الإساءة وأشدُّ المعاصي، فإذا ارتد ومات علىٰ كفره، كان كمن لم يسلم، فيعاقب علىٰ جميع ما قدمه»[١].

وذكر ابن بطال رَحِمَهُ اللَّهُ أنه عرض هذا القول علىٰ جماعة من العلماء فأجازوه وقالوا: لا معنىٰ لهذا الحديث غير هذا، ثم نقل إجماع الأمة أن المؤمنين لا يؤاخذون بما عملوا في الجاهلية[٢].

ونازع آخرون في هذا الإجماع؛ وفسروا الإساءة بالذنوب والمعاصي التي أصر عليها بعد إسلامه؛ وقالوا: الإجماع منعقد علىٰ أن الكافر يغفر له كُفره بدخول الإسلام، أما بقية الذنوب والمعاصي التي أصر عليها في الجاهلية والإسلام فإنه يؤاخذ بها ما لم يتب منها.

واختاره الإمام أحمد[٣]، وابن حزم[٤]، وابن تيمية[٥]، وابن باز[٦].

وقد سئل ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: عن اليهودي أو النصراني إذا أسلم، هل يبقىٰ عليه ذنب بعد الإسلام؟ فأجاب: «إذا أسلم باطنًا وظاهرًا غُفر له الكفر الذي تاب منه بالإسلام بلا نزاع، وأما الذنوب التي لم يتب منها مثل: أن يكن مصرًا علىٰ ذنب أو ظلم أو فاحشة ولم يتب منها بالإسلام. فقد قال بعض الناس: إنه يغفر له بالإسلام. والصحيح: أنه إنما يغفر له ما تاب منه. كما ثبت في الصحيح»[٧]. ثم

(١) فتح الباري (١٢/ ٣٣٣).

(٢) شرح صحيح البخاري لابن بطال (٨/ ٥٧٠).

(٣) الآداب الشرعية لابن مفلح (١/ ١٢٣)، فتح الباري (١٢/ ٣٣٣).

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٤٦).

(٥) مجموع الفتاوىٰ (١١/ ٧٠١).

(٦) التعليقات البازية علىٰ صحيح البخاري (٤/ ٣٤٣).

(٧) مجموع الفتاوىٰ (١١/ ٧٠١).

ذكر حديث ابن مسعود السابق.

الخلاصة: أن أصحاب هذا القول متفقون علىٰ أن الكافر إذا أسلم ثم عاد إلىٰ كفره أُخذ بالأول والآخر، كما نص عليه حديث ابن مسعود، واختلفوا فيما دون الكفر.

الثاني: أنه لا يؤاخذ بكفره الأول، لأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له؛ لكن: هو من باب تخصيص الوعيد؛ أي أن الله تعالىٰ لا يغفر لجميع الكفرة، لكن: هذا الصنف منهم أشد؛ لذلك خُص بالذكر؛ من باب تأكيد الوعيد عليه وتشديده. وهذا اختيار الواحدي[1].

ويؤيده قوله تعالىٰ: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِن يَعُودُواْ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [الأنفال: ٣٨].

وأيضًا: ما سبق في الحديث الذي أورده النووي: «الإسلام يهدم ما قبله».

وهذا **يُعترض** عليه بأن هذه الآية فيمن بقي علىٰ إسلامه؛ أما من ارتد؛ فإنه لا يغفر له كفره؛ والخلاف في الذنوب التي اقترفها الكافر حال كفره، ثم أسلم؛ هل تغفر بمجرد إسلامه، أم لابد أن يتوب منها؟ أُختُلف في ذلك علىٰ القولين اللذين سبقت الإشارة إليهما.

فكل من سبق ذكره من العلماء - في الجواب الأول - فإنهم يروون أنه يؤاخذ بكفره، وشَرْطُ عدم المؤاخذة علىٰ الكفر السابق أن يبقىٰ علىٰ إسلامه من غير تبديل ولا ارتداد[2]؛ وقد قال به أيضًا: الزجاج والسمرقندي ومكي والسمعاني والبغوي وابن الجوزي[3].

---

(١) البسيط (٧/ ١٥٠).

(٢) نص عليه أبو العباس القرطبي في «المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم» (١/ ٣٢٧).

(٣) انظر: معاني القرآن للزجاج(٢/ ١٢٠)، تفسير السمرقندي (١/ ٣٩٧)، الهداية (٢/ ١٥٠٠)، تفسير السمعاني (١/ ٤٩١)، معالم التنزيل (١/ ٦١٢)، زاد المسير (٢/ ٢٢٥).

وحديث ابن مسعود السابق: «من أحسن في الإسلام لم يُؤاخذ بما عمل في الجاهلية، ومن أساء في الإسلام أُخذ بالأول والآخر» مرجح قوي للجواب الأول؛ لأن القاعدة الترجيحية تنص علىٰ أنه: إذا ثبت الحديث وكان في معنىٰ أحد الأقوال فهو مرجح له علىٰ ما خالفه[1].

❖ الترجيح:

مما سبق يترجح الجواب الأول والله أعلم، وبه يزول الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

السابع: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلًا ﴿١٤٣﴾﴾ [النساء: ١٤٣].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: كيف يجوز أن يذموا بأنهم لا إلىٰ الكافرين، وهم لا يستحقون المدح، وإن صاروا إليهم بإظهار الكفر»[2]؛ وممن أورد هذا الإشكال: الرازي[3].

❖ تحرير محل الإشكال:

ذمّ الله تعالىٰ المنافقين بأنهم مترددين في دينهم، لا إلىٰ المؤمنين، ولا إلىٰ الكافرين؛ والعادة أن يذم الإنسان إذا تردد بين أمرين كلاهما حَسَن؛ وهنا: ذم

---

(١) انظر: قواعد الترجيح (١/ ٢٠٦).

(٢) البسيط (٧/ ١٦٣).

(٣) التفسير الكبير (١١/ ٢٥٠).

الله المنافقين بترددهم بين الإيمان والكفر؛ ومعلوم أن ميلهم إلىٰ الكفر قبيح، لا يستحقون المدح عليه؛ فوقع هذا الإشكال الذي أورده الواحدي.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «والجواب: أنهم تركوا ذلك الكفر بكفر أشر منه وأوضع لصاحبه، وذلك أن المنافق أشر من المجاهر بالكفر، والمجاهر أحسن حالًا منه، لأن المجاهر يرجىٰ فلاحه بالاستدعاء إلىٰ الحق، والمنافق ميئوس منه، فجاز أن يذموا بترك كفر إلىٰ كفر أوضع منه»(١).

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

أجاب الفخر الرازي بجواب الواحدي فقال: «فإن قيل: قوله تعالىٰ: ﴿لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِۚ﴾ [النساء: ١٤٣] يقتضي ذمهم علىٰ ترك طريقة المؤمنين وطريقة الكافرين، وذلك يقتضي أنه تعالىٰ ما ذمهم علىٰ طريقة الكفار وإنه غير جائز.

قلنا: إن طريقة الكفار وإن كانت خبيثة إلا أن طريقة النفاق أخبث منها، ولذلك فإنه تعالىٰ ذم الكفار في أول سورة البقرة في آيتين، وذم المنافقين في بضع عشرة آية، وما ذاك إلا أن طريقة النفاق أخبث من طريقة الكفار، فهو تعالىٰ إنما ذمهم لا لأنهم تركوا الكفر، بل لأنهم عدلوا عنه إلىٰ ما هو أخبث منه»(٢).

وفي هذا الأسلوب البليغ: ﴿لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِۚ﴾ [النساء: ١٤٣] إيضاحٌ لشدة ضياعهم، وتيههم، كما أن فيه تحقيرهم وذمهم أشد الذم؛ كما قال ابن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أي هم أضاعوا النسبتين، فلا هم مسلمون، ولا هم كافرون ثابتون،

---

(١) البسيط (٧/ ١٦٣).

(٢) التفسير الكبير (١١/ ٢٥٠).

والعرب تأتي بمثل هذا التركيب المشتمل علىٰ (لا) النافية مكررة، في غرضين:

تارة يقصدون به إضاعة الأمرين،... كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ۝٣١﴾ [القيامة: ٣١]...

وتارة يقصدون به إثبات حالة وسط بين حالين، كقوله تعالىٰ: لا شرقية ولا غربية ﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ [النور: ٣٥]... وعلىٰ الاستعمالين: فمعنىٰ الآية خفي، إذ ليس المراد إثبات حالة وسط للمنافقين بين الإيمان والكفر، لأنه لا طائل تحت معناه، فتعين أنه من الاستعمال الأول، أي: ليسوا من المؤمنين ولا من الكافرين.

وهم في التحقيق: إلىٰ الكافرين، كما دل عليه آيات كثيرة كقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١٣٩] وقوله: ﴿وَإِن كَانَ لِلْكَٰفِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوٓاْ أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعْكُم مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١٤١]؛ فتعين أن المعنىٰ أنهم أضاعوا الإيمان والانتماء إلىٰ المسلمين، وأضاعوا الكفر بمفارقة نصرة أهله، أي: كانوا بحالة اضطراب وهو معنىٰ التذبذب. والمقصود من هذا تحقيرهم وتنفير الفريقين من صحبتهم لينبذهم الفريقان»(١).

وقال السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «أعطوا باطنهم للكافرين، وظاهرهم للمؤمنين، وهذا أعظم ضلال يُقدّر، ولهذا قال: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلًا ۝١٤٣﴾ [النساء: ١٤٣]»(٢).

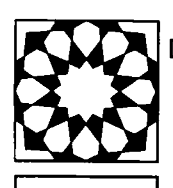
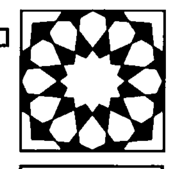
❖ الترجيح:

لم أقف علىٰ خلاف في الجواب عن هذا الإشكال، وهو زائل بما أورده الواحدي والرازي، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) التحرير والتنوير (٥/ ٢٤١)، بتصرف يسير.

(٢) تيسير الكريم الرحمن (ص٢١٨).

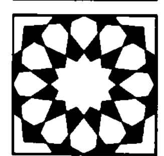
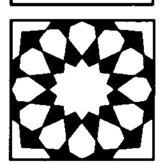



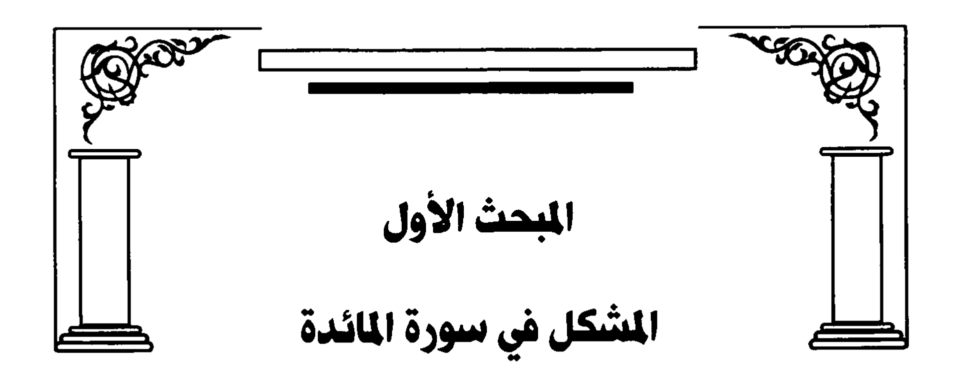
الفصل الثاني

المشكل في السور: من المائدة إلى النحل

وفيه اثنا عشر مباحثًا:

- المبحث الأول: المشكل في سورة المائدة.
- المبحث الثاني: المشكل في سورة الأنعام.
- المبحث الثالث: المشكل في سورة الأعراف.
- المبحث الرابع: المشكل في سورة الأنفال.
- المبحث الخامس: المشكل في سورة التوبة.
- المبحث السادس: المشكل في سورة يونس.
- المبحث السابع: المشكل في سورة هود.
- المبحث الثامن: المشكل في سورة يوسف.
- المبحث التاسع: المشكل في سورة الرعد.
- المبحث العاشر: المشكل في سورة إبراهيم.
- المبحث الحادي عشر: المشكل في سورة الحجر.
- المبحث الثاني عشر: المشكل في سورة النحل.



المبحث الأول

المشكل في سورة المائدة

وفيها المواضع الآتية:

الأول: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُم بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [المائدة: ٧].

❖ نص الإشكال:

أورد الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا الميثاق المذكور هنا أقوالًا منها:

قول مجاهد: وهو أن الميثاق هو ما أُخذ عليهم حين أخرجهم الله من ظهر آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، ثم أورد الإشكال بناءً عليه: فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل علىٰ هذا: إن بني آدم لا يذكرون ذلك الميثاق، فكيف أُمروا بحفظه؟»[1].

وممن أورده: الرازي[2].

❖ تحرير محل الإشكال:

علىٰ قول مجاهد: أمر الله تعالىٰ الناس بأن يذكروا ذلك الميثاق المأخوذ عليهم حينما أخرجهم من ظهر آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ كالذر، والناس لا يذكرون ما جرىٰ آنذاك؛ وهنا: أمرهم الله بحفظه، فأورد الواحدي هذا الإشكال: كيف يؤمرون بحفظ شيء لا يذكرونه؟

---

(١) البسيط (٧/ ٢٨٨).

(٢) التفسير الكبير (١١/ ٣١٩).

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بقوله: «قيل: إن الله تعالىٰ إذ أخبر أنه أخذ ذلك الميثاق علينا لم يبق لنا شك في أنه كان كذلك، وليس التذكر شرطًا في خبر الصادق، فجاز أن يكلفنا الوفاء به بعد انتفاء الشك بإخبار الصادق عنه، كما لو انتفىٰ الشك بالتذكر، وغير بعيد أن يذكرنا الله ذلك الميثاق يوم القيامة»[١].

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

اختلف المفسرون في معنىٰ الميثاق الوارد في هذه الآية[٢]؛ وأورد الواحدي ثلاثة أقوال:

الأول: نسبه لابن عباس، وهو أن الميثاق: ما أُخذ علىٰ بني إسرائيل، ثم قال: «فعنده: الآية خطاب لليهود»[٣].

إلا أن المروي عن ابن عباس فيه احتمال، وليس فيه القطع بأن الخطاب لليهود، ولعل ذلك فُهم من ذكرِهِ التوراةَ؛ وهذا نص كلامه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «قوله: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُم بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [المائدة: ٧] الآية يعني: حيث بعث الله النبي ﷺ وأنزل عليه الكتاب، فقالوا: آمنا بالنبي وبالكتاب وأقررنا بما في التوراة. فذكّرهم الله ميثاقَه الذي أقروا به علىٰ أنفسهم وأمرهم بالوفاء به»[٤].

---

(١) البسيط (٧/ ٢٨٨).

(٢) انظر: جامع البيان (٨/ ٢١٩)، تفسير السمعاني (٢/ ١٩)، معالم التنزيل (١/ ٦٤٨)، المحرر الوجيز (ص٥٢٢)، زاد المسير (٢/ ٣٠٦)، تفسير ابن كثير (٣/ ٣٥٠)، فتح القدير (٢/ ٢٩).

(٣) البسيط (٧/ ٢٨٨).

(٤) رواه ابن جرير في جامع البيان (٨/ ٢٢٠).

لذا فإن ابن جرير لما أورد الخلاف في هذه الآية «قال بعضهم: عنىٰ به ميثاق الله الذي واثق به المؤمنين من أصحاب رسول الله ﷺ حين بايعوا رسول الله ﷺ علىٰ السمع والطاعة له فيما أحبوا وكرهوا والعمل بكل ما أمرهم الله به ورسوله.

ذكر من قال ذلك... عن ابن عباس. فذكره»(١). فجعل قول ابن عباس هو نفسه القول الثالث الذي أورده الواحدي.

كما أن سياق الآيات يَردُّ هذا القول، فالسورة من أولها خطاب للمؤمنين، وقد قال الله تعالىٰ في الآية قبلها: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: ٦] ثم قال: ﴿وَٱذْكُرُواْ﴾ [المائدة: ٤].

وإلحاق الكلام بما قبله أولىٰ من الخروج به عن ذلك(٢).

الثاني: قول مجاهد وآخرين: وهو أن الميثاق ما أُخذ عليهم حين أخرجهم من ظهر آدم ﷺ وهو ما أورد الإشكال عليه.

فقد روىٰ ابن جرير عن مجاهد في قوله: ﴿وَمِيثَـٰقَهُ ٱلَّذِى وَاثَقَكُم بِهِۦٓ﴾ [المائدة: ٧] قال: الذي واثق به بني آدم في ظهر آدم»(٣).

واعترض عليه ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأن الآيات بعدها في تذكير أهل التوراة بما أنزله الله علىٰ نبيه موسىٰ ﷺ وما أُخذ عليه من المواثيق في ذلك، حيث قال: ﴿۞ وَلَقَدْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَـٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [المائدة: ١٢]، وهذه الآية: في تذكير الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ بما أنزله الله علىٰ نبيه محمد ﷺ، فالتناسب بين الآيات ظاهر.

---

(١) جامع البيان (٨/ ٢٢٠).

(٢) قواعد الترجيح (١/ ١٢٥).

(٣) جامع البيان (٨/ ٢٢٠).

الثالث: ما قاله جماعة من المفسرين: أنه يعنىٰ بالميثاق: حين بايعوا رسول الله ﷺ علىٰ السمع والطاعة[١].

وهذا القول هو المروي عن ابن عباس كما سبق ذكره في القول الأول؛ واختاره ابن جرير مستدلًا بسياق الآيات قبلها وبعدها.

كما قال به جمهور المفسرين[٢]، قال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والذي عليه الجمهور من المفسرين كابن عباس والسدي: هو العهد والميثاق الذي جرىٰ لهم مع النبي ﷺ علىٰ السمع والطاعة في المنشط والمكره»[٣].

وهو القول الذي تؤيده القواعد الترجيحية، كالقاعدة التي سبق ذكرها: وهو أن إدخال الكلام بما قبله وما بعده أولىٰ من الخروج به عن ذلك.

قال ابن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والكلام مرتبط بما افتتحت به السورة»[٤].

لكن الإشكال باقٍ علىٰ القول الثاني في هذه الآية، وعلىٰ آية الأعراف: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، وكان جواب الواحدي عنه بما يلي:

لما أخبر الله تعالىٰ بأنه أخذ الميثاق علىٰ بني آدم علمنا يقينًا أنه وقع؛ ونسيان بني آدم له لا يقدح في صدقه وتأكد وقوعه، ولا يوجب الشك فيه، بل الشك منتفٍ بإخبار الله تعالىٰ بذلك، وقد يكون هذا النسيان مؤقتًا، ثم يُذكّر الله تعالىٰ الناس به يوم القيامة.

---

(١) البسيط (٧/ ٢٨٩).

(٢) انظر: تفسير السمعاني (٢/ ١٩)، معالم التنزيل (١/ ٦٤٨)، الكشاف (١/ ٤٧١)، المحرر الوجيز (ص٥٢٢)، تفسير ابن كثير (٣/ ٣٥٠)، فتح القدير (٢/ ٢٩).

(٣) الجامع (٧/ ٣٧١).

(٤) التحرير والتنوير (٦/ ١٣٢).

هذا ما أجاب به الواحدي عند هذه الآية، وكرر الإشكال وجواب عند قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢].

ومما قال هناك: «قال المفسرون: هذه الآية تذكير بما أخذ علىٰ جميع المكلفين من الميثاق، واحتجاج عليهم؛ لئلا يقول الكفار يوم القيامة إنا كنا عن هذا الميثاق غافلين لم نحفظه ولم نذكره.

فإن قيل: كيف يحتج عليهم بميثاق لا يذكرونه؟ قيل: نسيانهم لذلك لا يسقط الاحتجاج بعد أن أخبر الله تعالىٰ عن أخذ ذلك عليهم علىٰ لسان صاحب المعجزة، وإذا صح ذلك بقول الصادق قام في النفوس مقام الذكر، فالاحتجاج به قائم صحيح»[(١)].

وبه أجاب ابن الجوزي والفخر الرازي[(٢)] القرطبي[(٣)]؛ فقال ابن الجوزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ونحن وإن لم نذكر ذلك العهد، فقد ثبت بخبر الصادق فيجب الإيمان به»[(٤)].

وبناءً علىٰ القول الأول والثالث لا يرد الإشكال؛ أما علىٰ القول الثاني فهو وارد وجوابه ما ذكر.

كذلك الأمر في آية الأعراف: في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢][(٥)]. فقد قيل فيها قولان مشهوران:

---

(١) البسيط (٩/ ٤٥٥).

(٢) التفسير الكبير (١١/ ٣١٩).

(٣) الجامع (٧/ ٣٧١).

(٤) زاد المسير (١/ ٥٦).

(٥) انظر: جامع الرسائل لابن تيمية (١/ ١١)، الروح لابن القيم(٢/ ٤٧٥)، تفسير ابن كثير (٤/ ١١٧)، شرح

القول الأول: إن المراد بها: هو الميثاق الذي أخذه الله علىٰ بني آدم حين أخرجهم من ظهره، واختاره جمهور المفسرين[١]؛ وعلىٰ هذا القول يرد الإشكال، كما قال السمعاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «في الآية نوع إشكال»[٢]. وقال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذه الآية مشكلة»[٣].

ومن أقوىٰ الأحاديث التي استدلوا بها: ما جاء في الصحيحين عن أنس بن مالك رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله يقول لأهون أهل النار عذابا: لو أن لك ما في الأرض من شيء كنت تفتدي به؟ قال: نعم، قال: فقد سألتك ما هو أهون من هذا وأنت في صلب آدم، أن لا تشرك بي، فأبيت إلا الشرك»[٤].

القول الثاني: إن المراد بها: ما فطر الله تعالىٰ الناسَ عليه، من الإقرار بربوبيته سبحانه وتوحيده وإفراده بالعبادة، ويكون معنىٰ أخذ الذرية: إيجاد قرن منهم بعد قرن. واختاره ابن تيمية[٥] وابن القيم[٦] وابن كثير[٧] والسعدي[٨].

= الطحاوية لابن أبي العز (١/ ٣٦٧)، الهداية الربانية شرح الطحاوية للراجحي (ص٣٣٧)، شرح الطحاوية لصالح آل الشيخ (١/ ٣٧٨)، آيات العقيدة المتوهم إشكالها، د. العامر (ص٣٧٩).

(١) انظر: جامع البيان (١٠/ ٥٤٦)، أضواء البيان (٢/ ٣٩٤).

(٢) تفسيره (٢/ ٢٢٩)، تفسير السمعاني (٢/ ٢٢٩)، معالم التنزيل (٢/ ١٦٦)، المحرر الوجيز (ص٧٥٩)، الجامع للقرطبي (٩/ ٣٧٥).

(٣) الجامع (٩/ ٣٧٥).

(٤) رواه البخاري (٤/ ١٣٣) رقم (٣٣٣٤) كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم ﷺ وذريته؛ ومسلم (٨/ ١٣٤) رقم (٢٨٠٥) كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب طلب الكافر الفداء.

(٥) جامع الرسائل (١/ ١١).

(٦) الروح (٢/ ٤٧٥).

(٧) تفسيره (٤/ ١١٧).

(٨) تيسير الكريم الرحمن (ص٣٣٨).

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال قائلون من السلف والخلف: إن المراد بهذا الإشهاد إنما هو فطرهم علىٰ التوحيد»[١].

وقد اعترض القائلون بهذا القول علىٰ أصحاب القول الأول بالإشكال الذي أورده الواحدي، فممن أورده: ابن كثير والسعدي والشنقيطي وغيرهم.

قال السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن هذا العهد والميثاق، الذي ذكروا أنه حين أخرج الله ذرية آدم من ظهره، حين كانوا في عالم كالذر، لا يذكره أحد، ولا يخطر ببال آدمي، فكيف يحتج الله عليهم بأمر ليس عندهم به خبر، ولا له عين ولا أثر؟».

وقال الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قالوا: فلو كان الإشهاد المذكور الإشهاد عليهم يوم الميثاق، وهم في صورة الذر لما كان حجة عليهم، لأنه لا يذكره منهم أحد عند وجوده في الدنيا، وما لا علم للإنسان به لا يكون حجة عليه.

فإن قيل: إخبار الرسل بالميثاق المذكور كاف في ثبوته، قلنا:

قال ابن كثير في تفسيره: الجواب عن ذلك أن المكذبين من المشركين يكذبون بجميع ما جاءتهم به الرسل من هذا وغيره، وهذا جعل حجة مستقلة عليهم، فدل علىٰ أنه الفطرة التي فطروا عليها من التوحيد، ولهذا قال: ﴿أَن تَقُولُواْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] الآية. اهـ منه بلفظه[٢]»[٣].

إلا أن هؤلاء القائلين بالقول الثاني، لا ينفون الميثاق، بل يثبتونه بدلالة السنة عليه، ولكن النزاع عندهم في هذه الآية، هل تدل عليه أم لا؟[٤].

---

(١) تفسيره (٤/ ١١٧).

(٢) تفسير ابن كثير (٤/ ١١٧).

(٣) أضواء البيان (٢/ ٣٩٥).

(٤) قال الشيخ صالح آل الشيخ: «ومسألة الميثاق من المسائل التي يتفق عليها أرباب الفرق المختلفة، فلا خلاف في أن الميثاق أُخذ، لكن كيف يُفسر؟ يختلفون فيه». شرح الطحاوية (١/ ٣٧٨).

كما قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢]: هذه الآية بينة في إقرارهم وشهادتهم علىٰ أنفسهم بالمعرفة التي فطروا عليها أن الله ربهم.

وطائفة من العلماء جعلوا هذا الإقرار لما استخرجوا من صلب آدم وأنه أنطقهم وأشهدهم، **لكن هذا لم يثبت به خبر صحيح عن النبي ﷺ، والآية لا تدل عليه**، وإنما الذي جاءت به الأحاديث المعروفة أنه استخرجهم وأراهم لآدم وميز بين أهل الجنة وأهل النار منهم»(١)، وتابعه علىٰ ذلك: تلميذاه ابن القيم(٢) وابن كثير(٣).

وقال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وكأن ألفاظ هذه الأحاديث(٤) لا تلتئم مع ألفاظ هذه الآية»(٥).

بقي أن يقال: هل هناك منافاة بين هذين القولين؟

اختار ابن باز رَحِمَهُ اللَّهُ أنه لا منافاة بين هذين القولين، فإن الأخذ للذرية من ظهر آدم والإشهاد عليهم كان تقدمة لبعثة الرسل، والحجة إنما قامت ببعثة الرسل، فهم الذين ذكّروهم بتلك الشهادة فقامت للرسل الحجة علىٰ الناس؛ كما لو كان عند الإنسان شهادة، ثم نسيها ثم ذكره أحد إياها وقال له: يا فلان اذكر أن عندك شهادة في وقت كذا علىٰ كذا؛ وأيضا فإن الأخذَ من ظهور بني آدم

---

(١) جامع الرسائل (١/ ١١).

(٢) الروح (٢/ ٤٧٥).

(٣) تفسيره (٤/ ١١٦).

(٤) أي أحاديث أخذ الميثاق علىٰ بني آدم.

(٥) المحرر الوجيز (ص٧٥٩).

أخذٌ من ظهر آدم؛ فإن ظهورهم ظهر له؛ وعلىٰ هذا فلا منافاة بين الأقوال وظاهر هذه الأحاديث؛ فهذه الأحاديث ظاهرة في أن الله تعالىٰ استخرج ذرية آدم أمثال الذر - أي الأرواح - وأشهدهم ثم أعادهم ﷻ.

وكون الإنسان لا يذكر الشهادة لا يستلزم أن يكون ذلك لم يقع، فقد جاءت الرسل بعد ذلك وذكرتهم بالشهادة، والحجة إنما قامت ببعثة الرسل، وعلىٰ ذلك فلا منافاة بين القولين[1].

❖ الترجيح:

يظهر مما سبق أن الإشكال - في آية المائدة - لا يرد علىٰ قول جمهور المفسرين، أما علىٰ قول مجاهد فهو وارد، وجوابه أن كون الإنسان لا يذكر الشهادة لا يستلزم عدم وقوعه.

أما في آية الأعراف، فالإشكال وارد علىٰ القول الأول، بخلاف الثاني فلا يرد عليه، وقد جمع ابن باز رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين القولين وبيّن أنه لا تنافي بينهما، ويكون الجواب عنه كالجواب عن آية المائدة، والله أعلم.

الثاني: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾﴾ [المائدة: ٨].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: ما وجه ظلم المشركين وقد أمر بقتلهم

---

(١) انظر: التعليقات البازية علىٰ شرح الطحاوية (١/ ٥٠٣)، الهداية الربانية للراجحي (ص٣٤٧).

وسبي أولادهم وأخذ أموالهم؟»[١]؛ وممن أورد هذا الإشكال: الرازي[٢].

❖ تحرير محل الإشكال:

أمر الله تعالىٰ المؤمنين بالعدل مع جميع الناس، موحدهم ومشركهم، وقال: لا يحملنكم بغض المشركين علىٰ ترك العدل فيهم؛ كما أمر سبحانه بجهاد المشركين، والجهاد فيه قتل وسبي وسلب للأموال؛ والقتل والسبي وسلب الأموال من أعظم أنواع الظلم الواقعة بين الناس؛ فوقع هذا الإشكال، إن قُتل المشركون وسُبيت نساؤهم وأخذت أموالهم، فما الظلم المنهي عن إيقاعه عليهم بعد هذا كله؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذا الإشكال بقوله: «قيل: إنه قد يمكن أن يُظلموا بضروب كثيرة، منها: المُثلة[٣]، وقتل الأولاد صَبْرًا[٤] لاغتمام الآباء، وترك قبول الإسلام منهم، ونحو ذلك مما هو محرم في الدين»[٥].

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

لقد شرع الله جهاد المشركين وجعله منضبطًا بالضوابط الشرعية، ليس فيه

---

(١) البسيط (٧/ ٢٩٠).

(٢) التفسير الكبير (١١/ ٣٢٠).

(٣) المثلة: يقال: مثلت بالحيوان إذا قطعت أطرافه وشوهت به، ومثلت بالقتيل: إذا جدعت أنفه أو أذنه أو شيئًا من أطرافه. انظر: النهاية (ص٨٥٥) مادة: مثل.

(٤) القتل صبرًا: أن يُمسك شيء من ذوات الأرواح ثم يرمىٰ بشيء حتىٰ يموت؛ أو يحبس حتىٰ يموت؛ وكل من قُتل في غير معركة ولا حرب ولا خطأ فإنه مقتول صبرًا. انظر: النهاية (ص٥٠٧) مادة: صبر.

(٥) البسيط (٧/ ٢٩١).

ظلم أبدًا؛ وأحكامه غاية في العدل والإنصاف؛ واشتماله علىٰ قتل وسبي وسلب لا يدل علىٰ أن في ذلك ظلمًا عليهم، فقد أمر الله تعالىٰ بالعدل في كل شيء، مع كل الخلق؛ بما في ذلك العدل مع الكفار حتىٰ أثناء جهادهم، مما يدل علىٰ عظمة هذا الدين الحنيف.

ومن أحكام الجهاد: ما أمر به النبي ﷺ: ألا يُبدأ الكفارُ بالقتال، بل يُدعون إلىٰ إحدىٰ ثلاث: الإسلام أو الجزية أو القتال. علىٰ تفاصيل في ذلك، محلها كتب الفقه.

ومن مقاصد الجهاد الكبرىٰ: إقامة العدل[1] ودفع الظلم، كما قال السعدي رَحِمَهُ اللهُ: «فإن الجهاد الذي جاء به - أي هذا الدين - مقصودٌ به دفع عدوان المعتدين علىٰ حقوق هذا الدين، وعلىٰ ردّ دعوته؛ وهو من أفضل أنواع الجهاد، لم يقصد به جشع ولا طمع ولا أغراض نفسية»[2].

لذا كان رسول الله ﷺ إذا أمّر أميرًا علىٰ جيش، أو سرية، أوصاه في خاصته بتقوىٰ الله، ومن معه من المسلمين خيرًا، ثم قال: «اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا[3]، ولا تغدروا[4]، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدًا، وإذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلىٰ ثلاث خصال - أو خلال - فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم.

---

(١) انظر: الانتصار للنبي المختار ﷺ لسعد بن شايم الحضيري (ص٢٦).

(٢) الدرة المختصرة في محاسن هذا الدين (ص٢١).

(٣) الغلول: الخيانة في المغنم والسرقة من الغنيمة قبل القسمة. انظر: النهاية لابن الأثير(ص٦٧٦) مادة: غل.

(٤) الغدر: ضد الوفاء، والمقصود أنه يحرم بالإجماع أن يعاهد المسلمُ الكفارَ ثم يغدر بهم. انظر: شرح النووي علىٰ مسلم (١٢/ ٢٦٥)، القاموس (ص٣٤٨) مادة: غدر.

ثم ادعهم[١] إلىٰ **الإسلام**، فإن أجابوك، فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم إلىٰ **التحول** من دارهم إلىٰ دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين، وعليهم ما علىٰ المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها، فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله الذي يجري علىٰ المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم **الجزية**، فإن هم أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله، وذمة نبيه، فلا تجعل لهم ذمة الله، ولا ذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك، فإنكم أن تخفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم علىٰ حكم الله، فلا تنزلهم علىٰ حكم الله، ولكن أنزلهم علىٰ حكمك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا»[٢].

قوله ﷺ: «ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا» قال النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وفي هذه الكلمات من الحديث فوائد مجمع عليها، وهي تحريم الغدر، وتحريم الغلول، وتحريم قتل الصبيان إذا لم يقاتلوا»[٣]. والغلول: الخيانة في المغنم والسرقة من الغنيمة قبل القسمة[٤].

---

(١) قال النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: «هكذا هو في جميع نسخ صحيح مسلم: (ثم ادعهم) قال القاضي عياض رَحِمَهُ اللَّهُ: صواب الرواية: (ادعهم) بإسقاط (ثم)». شرح النووي علىٰ صحيح مسلم (١٢/ ٢٦٥).

(٢) رواه مسلم (٥/ ١٣٩) رقم (١٧٣١) كتاب الجهاد، باب تأمير الإمام الأمراء علىٰ البعوث.

(٣) شرح النووي علىٰ صحيح مسلم (١٢/ ٢٦٥).

(٤) انظر: النهاية لابن الأثير (ص٦٧٦) مادة: غل.

وقوله ﷺ: «فإنكم أن تخفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله»: قال العلماء: الذمة هنا العهد، وتخفروا: تنقضوا، ومعناه: أنه خاف من نقض من لم يعرف حق الوفاء بالعهد كجهلة الأعراب، وسواد الجيش(١).

فهذا الحديث يبيّن طريقة تعامل المسلم مع من يلقاه من المشركين في الحرب؛ وقد اشتمل علىٰ كمال العدل، مع حسن التعامل.

وإذا ضممت هذا الحديث إلىٰ الآية المذكورة تبين لك العدل المأمور به، والظلم المنهي عنه، وخلاصته تطبيق أمر الله تعالىٰ وأمر رسوله ﷺ في التعامل معهم، في المأمورات والمنهيات، وقد قال تعالىٰ: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ۝٩٠﴾ [النحل: ٩٠]، وقال: ﴿وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدۡقٗا وَعَدۡلٗاۚ﴾ [الأنعام: ١١٥].

فجماع الأمر: أن تطبيق شرع الله تعالىٰ هو العدل، ومخالفته هو الظلم، لذا فإن الواحدي في جوابه مثّل ببعض أنواع الظلم ولم يحصرها، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنه قد يمكن أن يُظلموا بضروب كثيرة، منها: الـمُثلة، وقتل الأولاد صَبْرًا لاغتمام الآباء، وترك قبول الإسلام منهم، ونحو ذلك مما هو محرم في الدين»(٢).

وأجوبة المفسرين تدور علىٰ هذا المعنىٰ.

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «يعني جل ثناؤه بقوله: ﴿ٱعۡدِلُواْ﴾ [المائدة: ٨] أيها المؤمنون علىٰ كل أحد من الناس، وليًّا لكم كان أو عدوًا، فاحملوهم علىٰ ما أُمرتم أن تحملوهم عليه من أحكامي، ولا تجوروا بأحد منهم عنه... ثم قال

---

(١) انظر: شرح النووي علىٰ صحيح مسلم (١٢/ ٢٦٥)، فتح المجيد شرح كتاب التوحيد (٢/ ٨٢٣).
(٢) البسيط (٧/ ٢٩١).

رَحِمَهُ اللَّهُ: واحذروا أيها المؤمنون أن تجوروا في عباده فتجاوزوا فيهم حكمه وقضاءه الذي بيّن لكم»[١].

وقال الزمخشري رَحِمَهُ اللَّهُ: «والمعنىٰ: لا يحملنكم بغضكم للمشركين، علىٰ أن تتركوا العدل، فتعتدوا عليهم بأن تنتصروا منهم وتتشفوا بما في قلوبكم من الضغائن **بارتكاب ما لا يحل** لكم، من مثلة أو قذف أو قتل أولاد أو نساء أو نقض عهد، أو ما أشبه ذلك»[٢].

وقال نحوَه ابن الجوزي[٣] والرازي[٤] وأبو السعود[٥] والسعدي[٦].

وقال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «دلت الآية أيضا علىٰ أن كفر الكافر لا يمنع من العدل عليه، **وأن يُقتصر بهم علىٰ المستحق**، من القتال والاسترقاق، وأن المثلة بهم غير جائزة وإن قتلوا نساءنا وأطفالنا وغمونا بذلك، فليس لنا أن نقتلهم بمثلة قصدًا لإيصال الغم والحزن إليهم»[٧].

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن ظلم المشركين له صور، يجمعها: تعدي حدود الله تعالىٰ فيهم، ومجاوزة أحكامه في التعامل معهم، أما الاقتصار علىٰ ما يستحقونه فليس فيه ظلم لهم، وبه يزول الإشكال والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) جامع البيان (٨/ ٢٢٤، ٢٢٥).

(٢) الكشاف (١/ ٤٧١).

(٣) زاد المسير (٢/ ٣٠٧).

(٤) التفسير الكبير (١١/ ٣٢٠).

(٥) إرشاد العقل السليم (٣/ ١٢).

(٦) تيسير الكريم الرحمن (ص٢٢٨).

(٧) الجامع (٧/ ٣٧٢).

الثالث: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ كَثِيرٗا مِّمَّا كُنتُمۡ تُخۡفُونَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖۚ قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٞ وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ ١٥﴾ [المائدة: ١٥].

❖ نص الإشكال:

أورد الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ قول ابن عباس - في قوله تعالىٰ: ﴿وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖۚ﴾ [المائدة: ١٥]-: «يتجاوز عن كثير، فلا يخبرهم بكتمانه» ثم قال: «فإن قيل علىٰ هذا: ما وجه بيان بعضه وترك بعضه؟»[1].

وممن أورده: ابن الجوزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[2].

❖ تحرير محل الإشكال:

جرت العادة في مقام المحاجة والمجادلة أن يحرص كلٌّ من الطرفين علىٰ إظهار كل ما يثبت حجته، ويبطل حجة خصمه؛ وهنا في مقام محاجة النبي ﷺ ومجادلته لأهل الكتاب بيّن بعض ما يُلزمهم الحجةَ ويُظهر لهم صدقَه، وكذبَ ما يدّعون وما عندهم من كتمان الحق، لكنه لم يبيّن كلَّ ما كتموه وأخفوه وإنما بيّن بعضه فقط؛ فوقع هذا التساؤل، لِـمَ لَـمْ يبيّن كلّ ما عندهم؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قيل: إنه بيّن ما فيه دلالة علىٰ نبوته من صفاته ونعته والبشارة به، وما يحتاج إلىٰ علمه من غير ذلك مما تتفق له الأسباب التي يحتاج معها إلىٰ استعلام ذلك، كالذي اتفق له في الرّجم، وما عدا هذين مما

---

(١) البسيط (٧/ ٣١٠).

(٢) زاد المسير (٢/ ٣١٦).

ليس في تفصيله فائدة فيكفي ذكره في الجملة»(١).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب الواحدي عن هذا: بأن النبي ﷺ إنما بيّن لهم بقدر الحاجة، وما تقتضيه المصلحة وتحصل به الفائدة، أما ما زاد علىٰ ذلك فيكفي فيه الإجمال، ولا حاجة فيه إلىٰ التفصيل.

وبمثل جوابه أجاب المفسرون.

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «يبيّن للناس جميعَ ما بهم الحاجة إليه»(٢).

وقال الماتريدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «يبين لهم كثيرًا، ويعفو عن كثير، علىٰ قدر ما أُذن له البيان لهم؛ لأن الرسل إنما يأتون بالبراهين والحجج علىٰ قدر ما أذن لهم»(٣).

وقال الزمخشري رَحِمَهُ اللَّهُ: «ويعفو عن كثير مما تخفونه، لا يبينه إذا لم تضطر إليه مصلحة دينية، ولم يكن فيه فائدة إلا اقتضاء حكم وصفته، مما لا بد من بيانه، وكذلك الرجم وما فيه إحياء شريعة وإماتة بدعة»(٤).

ومن المصلحة في ترك بيان كل ما أخفوه: الستر عليهم وعدم فضيحتهم، تأليفًا لقلوبهم، وترغيبًا وترهيبًا. ذكره أبو السعود(٥).

قال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «يبيّن لكم حكمه لأن الحاجة تدعو إليه، والبعض الآخر يعفو عنه، فيبين لكم كثيرًا مما كنتم تخفون من الكتاب مما تقوم به الحجة عليكم.

---

(١) البسيط (٧/ ٣١٠).

(٢) جامع البيان (٨/ ٢٦٤).

(٣) تأويلات أهل السنة (٣/ ٤٨٥).

(٤) الكشاف (١/ ٤٧٥).

(٥) إرشاد العقل السليم (٣/ ١٨).

﴿وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾ أي يتركه ولا يذكره لأنه لا حاجة لذكره»[١].

وهذه عادة الأنبياءﷺ الاقتصار علىٰ قدر الحاجة في سائر شؤونهم، سواء لهم أم عليهم، كما قال الحسن البصري رَحِمَهُ اللَّهُ: «والرسل إنما يسألون بحسب الحاجة»[٢].

والحاصل: أن النبي ﷺ يبين ما أُمر ببيانه، ويترك ما لم يؤمر به، وما لم يؤمر ببيانه قد عُلم أنه مما لا فائدة راجحة في إظهاره، ولا تتعلق به مصلحة دينية[٣]، وفي ذلك ستر عليهم، وترك لفضيحتهم.

أما ابن الجوزي رَحِمَهُ اللَّهُ فقال: «فإن قيل: كيف كان له أن يمسك عن حق كتموه فلا يبينه؟

فعنه جوابان: أحدهما: أنه كان متلقيًا ما يؤمر به، فإذا أُمِر بإظهار شيءٍ من أمرهم، أظهره، وأخذهم به، وإلا سكت.

والثاني: أن عقد الذّمة إنما كان علىٰ أن يُقرّوا علىٰ دينهم، فلما كتموا كثيرًا مما أُمروا به، واتخذوا غيره دينًا، أظهر عليهم ما كتموه مِن صفته وعلامة نبوته، لتحقّق معجزته عندهم، واحتكموا إليه في الرجم، فأظهر ما كتموا مما يوافق شريعته، وسكت عن أشياء ليتحقق إقرارهم علىٰ دينهم»[٤].

---

(١) تفسير القرآن الكريم (تفسير المائدة) (ص٢٠٧).

(٢) انظر: قصص الأنبياء لابن كثير (ص٣٨١).

(٣) انظر: المحرر الوجيز (ص٥٢٦)، التفسير الكبير (١١/ ٣٢٧)، الجامع للقرطبي (٧/ ٣٨٥)، البحر المحيط (٨/ ١٠٩)، تفسير ابن كثير (٣/ ٣٥٥).

(٤) زاد المسير (٢/ ٣١٦).

❖ **الترجيح:**

مما سبق: يتبين أن الإشكال يزول بأن البيان يدور مع المصلحة وجودًا وعدمًا، كما تقدم ذكره عن المفسرين.

الرابع: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ﴿٢٦﴾﴾ [المائدة: ٢٦].

❖ **نص الإشكال:**

أورد الواحدي قول ابن عباس: «حرم الله علىٰ الذين عصوا دخول بيت المقدس فماتوا في التيه أجمعون، ولم يدخل بيت المقدس ممن خرج من مصر أحد» ثم قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: كيف قال: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ٢٦] وقد قال: ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٢١]؟»[1].

وممن أورده: الزمخشري[2] والكرماني[3] وأبو حيان[4] وغيرهم.

❖ **تحرير محل الإشكال:**

هذا الإشكال من موهم التعارض بين الآيات، ففي قوله تعالىٰ: ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٢١] بيان منّة الله وفضله علىٰ بني إسرائيل بأنْ كَتَبَ هذه الأرض المقدسة لهم، وهذا يقتضي أن يدخلوها ويسكنوها وينتفعوا بها.

---

(١) البسيط (٧/ ٣٣١، ٣٣٢).

(٢) الكشاف (١/ ٤٧٩).

(٣) غرائب التفسير (١/ ٣٢٥).

(٤) البحر المحيط (٨/ ١٢٨).

ثم في قوله: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ٢٦] ما يقتضي ضد ذلك، فهو خبر في كونها محرمة عليهم، فوقع هذا الإشكال، فما جوابه، وما وجه الجمع بين الآيتين؟

❖ **دفع الإشكال:**

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ عنه بقوله: «قيل: قوله: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ المراد به: من دخلها من أولادهم وذراريهم، فأما من مات في التيه ولم يدخلها فإنها لم تكتب لهم.

والمراد: بهذا التحريم تحريم منع لا تحريم تعبد، كما تقول: حرام عليك دخول داري، أي أني أمنعك ذلك فلا تدخل، ليس أنه يحرم عليه بالشرع»(١).

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بأن الذين كُتبت لهم الأرض المقدسة غير الذين حرمت عليهم، حيث مات هؤلاء في التيه، ودخلها أولادهم، ويكون الخطاب للجنس، والمراد به البعض.

وهذا مبني على الخلاف في الآية: ما الناصب لقوله تعالى ﴿أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾ [المائدة: ٢٦]؟ وهل التحريم عليهم كان مؤبدًا أم إلى أمد؟ على قولين:

الأول: أن التحريم كان مؤبدًا عليهم. وهذا قول قتادة وعكرمة(٢) واختاره الأخفش(٣) والزجاج(٤) وأبو عمرو الداني(٥).

---

(١) البسيط (٧/ ٣٣٢).

(٢) رواه عنهما ابن جرير في جامع البيان (٨/ ٣١٠).

(٣) نقله عن الداني في المكتفى في الوقف والابتداء (ص٥٩).

(٤) معاني القرآن (٢/ ١٦٥).

(٥) المكتفى في الوقف والابتداء (ص٥٩).

قال الزجاج رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال بعض النحويين: ﴿أَرۡبَعِينَ سَنَةٗ﴾ يجوز أن تكون منصوبة بقوله ﴿مُحَرَّمَةٌ﴾؛ ويجوز أن يكون منصوبًا بقوله ﴿يَتِيهُونَ﴾؛ أما نصبه بـ﴿مُحَرَّمَةٌ﴾ فخطأ، لأن التفسير جاءَ بأنها محرمة عليهم أبدًا، فنصب ﴿أَرۡبَعِينَ سَنَةٗ﴾ بقوله ﴿يَتِيهُونَ﴾»[1].

وعليه: فيكون الوقف على ﴿مُحَرَّمَةٌ عَلَيۡهِمۡ﴾ أي: أبدًا؛ وبه تمام الكلام، ثم يبتدأ القارئ جملة جديدة: ﴿أَرۡبَعِينَ سَنَةٗ يَتِيهُونَ﴾[2]، فيخبر عن مدة التيه؛ وإشكال الواحدي مبني على هذا القول.

الثاني: أن التحريم كان مدةَ أربعين سنة فقط؛ وهذا قول الربيع[3] واختاره ابن جرير والسمرقندي والثعلبي والجرجاني واستحسنه النحاس[4].

ورجح ابن جرير هذا القول لعدة أمور، منها:

أولًا: أن الله تعالىٰ عمَّ قوم موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ ولم يخصّ منهم أحدًا بتحريم دخول الأرض المقدسة مدة أربعين سنة، فلما انقضت دخلها من بقي حيًا منهم مع ذراريهم.

ثانيًا: إجماع أهل العلم بأخبار الأولين أن عوج بن عناق[5] قتله موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ،

---

(١) معاني القرآن (٢/ ١٦٥).

(٢) انظر: معاني القرآن للنحاس (٢/٢٩١)، إيضاح الوقف والابتداء لابن الأنباري (ص٣١٨)، المكتفىٰ لأبي عمرو الداني (ص٥٩)، علل الوقوف للسجاوندي(ص١١٣)، منار الهدىٰ للأشموني (١/ ٢١٣)، وقف التجاذب د. عبدالعزيز الحربي (ص٢٦).

(٣) رواه عنه ابن جرير في جامع البيان (٨/ ٣٠٧).

(٤) انظر: تفسير السمرقندي (١/ ٤٢٨) الكشف والبيان (٤/ ٤٤) درج الدرر (١/ ٥٥٨) القطع والائتناف (ص٢٠١).

(٥) هو أحد الجبارين الذين قاتلهم بنو إسرائيل، وقد ذُكِرَ في وصفه عدة آثار قال عنها ابن كثير: «هي

فلو كان قتله إياه قبل مصيره في التيه - وهو من أعظم الجبارين خلقًا - لم تكن بنو إسرائيل تجزع من الجبارين الجزع الذي ظهر منها.

ثالثًا: أن أهل العلم بأخبار الأولين مجمعون علىٰ أن بلعم بن باعور[1] كان ممن أعان الجبارين بالدعاء علىٰ قوم موسىٰ عليه السلام؛ ومحال أن يكون ذلك كان وقوم موسىٰ ممتنعون من حربهم وجهادهم، لأن المعونة إنما يحتاج إليها من كان مطلوبا فأما ولا طالب فلا وجه للحاجة إليها[2].

وقال الثعلبي رحمه الله: «وهذا أصح الأقاويل»[3].

ومما يؤيد هذا القول: أنه أشملُ وأكمل معنىً من القول الأول، فهو يدل علىٰ أن التحريم كان أربعين سنة، وأن التيه كان كذلك أربعين سنة، بخلاف الأول، فهو يبطل الجمع بين المعنيين لأنه يدل علىٰ أن التحريم كان مؤبدًا وأن التيه كان أربعين سنة[4]، وهذا خلاف ما ذكره ابن جرير من إجماع الإخباريين بأن بعضهم قد دخلها بعد الأربعين.

كذلك هذا القول: فيه إبقاء للآية علىٰ نسقها، بينما علىٰ القول الأول: يكون في الآية تقديم وتأخير، لذا قال النحاس عن هذا القول: «وكان محمد بن جرير

= مجازفات كثيرة باطلة»، وقال أيضًا: «وكل هذه من وضع جهال بني إسرائيل فإن الأخبار الكاذبة قد كثرت عندهم، ولا تمييز لهم بين صحتها وباطلها». قصص الأنبياء (ص٤٣٤).

(١) بلعم بن باعور أو بلعام بن باعوراء، وهو رجل من الجبارين، وقيل: من أهل اليمن، قال بعض المفسرين: هو الذي نزل فيه قوله تعالىٰ: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱلَّذِيٓ ءَاتَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنۡهَا فَأَتۡبَعَهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ ١٧٥﴾ [الأعراف: ١٧٥]. انظر خبره في جامع البيان (١٠/ ٥٦٨).

(٢) جامع البيان (٨/ ٣١٤)، واختار ابن كثير أن موسىٰ عليه السلام مات في التيه. انظر: قصص الأنبياء (ص٥٠٧).

(٣) الكشف والبيان (٤/ ٤٤).

(٤) انظر: التسهيل لابن جزي (١/ ٢٣٢)، وقف التجاذب (ص٢٦).

يختار هذا القول... والذي قاله حسن، ويؤيده أنه من قال: التمام: ﴿فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ﴾ قال: في الكلام تقديم وتأخير، والمعنىٰ عنده: يتيهون في الأرض أربعين سنة؛ وسبيل النظر: لا يُنوىٰ بشيء تقديمٌ وتأخير إلا بحجة قاطعة»[1].

وجوز القولين جماعةٌ من العلماء منهم: الفراء وابن الأنباري والسمعاني والعكبري وابن عطية وغيرهم[2]؛ وعلىٰ هذا: فالإشكال وارد علىٰ القول الأول فقط.

أجوبة العلماء عن هذا الإشكال:

وقد أجاب عنه الزمخشري والبيضاوي والنسفي والكرماني والقرطبي وأبو حيان والشوكاني[3] بعدة أجوبة، وهي كالتالي:

الأول: أن الله كتبها لهم بشرط أن يجاهدوا أهلها، فلما أبوا الجهاد، قيل لهم: فإنها محرمة عليهم، أو أنه بشرط الإيمان، أو بغيره؛ المهم: أنه مشروط بشرط.

الثاني: أنها محرمة عليهم أربعين سنة فقط، فإذا مضت الأربعين كان ما كتب لهم[4].

الثالث: أن كتب بمعنىٰ أمر، فهو خبر أُريد به الإنشاء.

الرابع: أن اللفظ عام للمخاطبين، والمراد به البعض، وقد دخلها بعضهم.

---

(١) القطع والائتناف (ص٢٠١).

(٢) انظر: معاني القرآن للفراء (١/ ٣٠٥)، البيان في غريب إعراب القرآن (١/ ٢٨٩)، إيضاح الوقف والابتداء (ص٣١٨)، تفسير السمعاني (٢/ ٢٨)، التبيان في إعراب القرآن (ص٢٩٤)، المحرر الوجيز (ص٥٣١).

(٣) انظر: الكشاف (١/ ٤٧٩)، أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب)، (٣/ ٢٣٢)، مدارك التنزيل (١/ ٢٧٩)، غرائب التفسير (١/ ٣٢٦)، الجامع (٧/ ٤٠٣)، البحر المحيط (٨/ ١٢٨)، فتح القدير (٢/ ٤١).

(٤) الكشاف (١/ ٤٧٩).

وهذا معنىٰ جواب الواحدي(١).

قال أبو حيان رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما إن كان كتبها بمعنىٰ خط في الأزل، وقضىٰ، فلا يجامع ظاهر هذا اللفظ ظاهر قوله: ﴿مُحَرَّمَةٌ عَلَيۡهِمۡ﴾ [المائدة: ٢٦].

فقيل: اللفظ عام، والمراد الخصوص كأنه قال: مكتوبة لبعضهم وحرام علىٰ بعضهم.

أو ذلك مشروط بقيد امتثال القتال، فلم يمتثلوا، فلم يقع المشروط.

أو التحريم مقيد بأربعين سنة فلما انقضت جعل ما كتب.

وأما إن كان كتبها لهم بمعنىٰ أمركم بدخولها، فلا يعارض التحريم.

حرم عليهم دخولها وماتوا في التيه، ودخل مع موسىٰ أبناؤهم الذين لم تحرم عليهم»(٢).

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال لا يرد علىٰ القول الأول الذي اختاره ابن جرير، أما علىٰ القول الثاني فهو وارد، والجواب عنه بما تقدم ذكره، وبذلك يزول الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

الخامس: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿يَتِيهُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [المائدة: ٢٦].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: التيه عذاب، والأنبياء لا يعذبون، فكيف

---

(١) البسيط (٧/ ٣٣٢).

(٢) البحر المحيط (٨/ ١٢٨).

عذب موسىٰ وهارون بالتيه؟»[١]؛ وممن أورده: الزجاج والزمخشري والرازي[٢].

❖ تحرير محل الإشكال:

أمر الله تعالىٰ بني إسرائيل بدخول الأرض المقدسة وقتال الجبارين، فأبوا فعاقبهم بأن حرّمها عليهم أربعين سنة، يتيهون في الأرض، وقد كان موسىٰ عليه السلام معهم في هذا التيه، والتيه عقوبة وعذاب، وموسىٰ عليه السلام لم يعصِ ربه عز وجل، فوقع هذا الإشكال: كيف عُذب موسىٰ وهارون عليهما السلام بالتيه مع قومهما مع أنهما لم يخالفا أمر الله تبارك وتعالى؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رحمه الله: «قيل: إن الله عز وجل سهّل عليهما ذلك كما سهل علىٰ إبراهيم عليه السلام النار فجعلها بردًا وسلامًا، وشأنها الإحراق»[٣].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب العلماء عن هذا الإشكال بما يلي:

الأول: أن موسىٰ وهارون عليهما السلام، لم يكونا مع قومهم في التيه، وهذا القول أورده الزجاج والماتريدي والسمرقندي والسمعاني والزمخشري والرازي والقرطبي وأبو حيان[٤].

---

(١) البسيط (٧/ ٣٣٣).

(٢) انظر: معاني القرآن للزجاج (٢/ ١٦٥)، الكشاف (١/ ٤٧٩)، التفسير الكبير (١١/ ٣٣٥).

(٣) البسيط (٧/ ٣٣٣).

(٤) انظر: معاني القرآن للزجاج (٢/ ١٦٥)، تفسير السمرقندي (١/ ٤٢٨)، تفسير السمعاني (٢/ ٢٨)، الكشاف (١/ ٤٧٩)، التفسير الكبير (١١/ ٣٣٥)، الجامع (٧/ ٤٠٢)، البحر المحيط (٨/ ١٣٥).

قال الماتريدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال قائلون: لم يكن موسىٰ وهارون عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ معهم في التيه؛ لأن ذلك لهم من الله كان عقوبة، ولا يحتمل أن يكون الله عَزَّ وَجَلَّ يعذب رسوله بذنب قومه؛ لأنه لم يعذب قومًا بتكذيب الرسول قط إلا من بعد ما أخرج الرسول من بين أظهرهم؛ فعلىٰ ذلك لا يحتمل أن يكون موسىٰ يعذب بعصيان قومه، والله أعلم»[١].

وهذا القول قد اعترض عليه ابن جرير بإجماع أهل العلم بأخبار الأولين أن موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قد قتل عوق بن عناق كما تقدم[٢]، واختار أن الفتح كان علىٰ يد موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وفي مقدمته يوشع عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ومن معه[٣].

وخالفه ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٤] فاختار أن موسىٰ وهارون عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ ماتا في التيه، كما روىٰ ذلك ابنُ جرير عن ابن عباس وقتادة[٥].

وقيل: كان موسىٰ وهارون عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ في جانب، وقومهما في جانب آخر، وهذا يعضده مقتضىٰ استجابة الله تعالىٰ دعاءَ موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ حين قال: ﴿فَٱفۡرُقۡ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾.

قال أبو حيان رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿فَٱفۡرُقۡ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾ [المائدة: ٢٥] ظاهره أنه دعا بأن يفرّق الله بينهما وبينهم بأن يفقد وجوههم ولا يشاهد صورهم، إذ كانوا عاصين له، مخالفين أمر الله تعالىٰ»[٦].

(١) تأويلات أهل السنة (٣/ ٤٩٥).

(٢) جامع البيان (٨/ ٣١٤).

(٣) جامع البيان (٨/ ٣١٤).

(٤) انظر: قصص الأنبياء (ص٥٠٧).

(٥) جامع البيان (٨/ ٣١٠)، ونصره ابن كثير في قصص الأنبياء (ص٥٠٧).

(٦) البحر المحيط (٨/ ١٣٥).

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله: ﴿فَٱفۡرُقۡ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾ [المائدة: ٢٥] سأل الله تعالىٰ أن يفرق بينه وبين القوم الفاسقين، فيكون هو وأخوه في جانب، والفاسقون في جانب آخر، ماذا كانت إجابة الله؟ قال الله تعالىٰ: ﴿فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيۡهِمۡۛ﴾ [المائدة: ٢٦]»[١].

إذن: تكون مفارقة موسىٰ وهارون عَلَيۡهِمَا ٱلسَّلَامُ لقومهما إما بالوفاة أو بأن يكونا في جانب وقومهما في جانب.

الثاني: أن موسىٰ وهارون عَلَيۡهِمَا ٱلسَّلَامُ كانا مع قومهما، لكن التيه أصابهم ولم يصبهما عَلَيۡهِمَا ٱلسَّلَامُ ، وإنما أُمرا بالبقاء معهم لتوجيههم وإرشادهم، ثم إن الله تعالىٰ قد سهل عليهما وخفف عنهم ذلك العذاب، كما جعل النار بردًا وسلامًا علىٰ إبراهيم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ؛ وهذا جواب الواحدي المتقدم وقد نقله عن الزجاج وأورده السمرقندي والزمخشري والرازي[٢].

قال الماتريدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقال آخرون: كان موسىٰ معهم في تلك الأرض مقيمًا فيها، ولكن الحيرة والتيه كانت لقومه، قيل: كانوا يرتحلون ثم ينزلون من حيث أصبحوا أربعين سنة، وكان ماؤهم في الحجر الذي كان مع موسىٰ عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ فكان إذا نزل ضربه موسىٰ بعصاه، ﴿فَٱنفَجَرَتۡ مِنۡهُ ٱثۡنَتَا عَشۡرَةَ عَيۡنٗاۖ﴾ [البقرة: ٦٠]، لكل سبط عين، ولم يكن حَلّ بموسىٰ مما كان حل بقومه قليل ولا كثير؛ إنما أُمر بالمقام فيها؛ فأقام من غير أن كان به حيرة»[٣]؛ وقال البيضاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

---

(١) تفسير القرآن الكريم (تفسير المائدة) (١/ ٢٦٨)، وانظر: جامع البيان (٨/ ٣٠٥).

(٢) انظر: معاني القرآن للزجاج (٢/ ١٦٥)، تفسير السمرقندي (١/ ٤٢٨)، الكشاف (١/ ٤٧٩)، التفسير الكبير (١١/ ٣٣٥).

(٣) تأويلات أهل السنة (٣/ ٤٩٥).

«والأكثر علىٰ أن موسىٰ وهارون كانا معهم في التيه، إلا أنه كان ذلك رَوْحًا لهما وزيادة في درجاتهما، وعقوبة لهم»(١)؛ وقال ابن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كان ذلك هينًا علىٰ موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، لأن بقاءه معهم لإرشادهم وصلاحهم؛ وهو خصيصة رسالته، فالتعب في ذلك يزيده رفع درجة، أما هم فكانوا في مشقة»(٢).

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن كلا الجوابين محتمل، وبهما يزول الإشكال، فإما أن يكون موسىٰ وهارون عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ قد فارقا قومهما - بالوفاة أو بأن كانا في جانب وقومهما في جانب -، وإما أن يكونا معهم لكن الله تعالىٰ سهّل ذلك عليهما، وخففه عنهما، أو يقال: إن الفتنة قد تعم من لم يكن سببًا فيها، كما قال تعالىٰ: ﴿وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةً وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ٢٥﴾ [الأنفال: ٢٥]، وقد تأذىٰ النبي ﷺ يوم أحد وعمت المصيبة الصحابة، مع أن المخالفة لأمر النبي ﷺ لم تقع من الجميع، إنما وقعت من بعضهم(٣)، كما جاء في حديث أنس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «أن رسول الله ﷺ كسرت رباعيته يوم أحد، وشج في رأسه»(٤).

---

(١) أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (٣/ ٢٣٢).

(٢) التحرير والتنوير (٦/ ١٦٧).

(٣) أفادني به شيخنا د. علي التويجري حفظه الله.

(٤) رواه مسلم (٥/ ١٧٩) رقم (١٧٩١) كتاب الجهاد والسير، باب غزوة أحد.

السادس: المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ فَتَكُونَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلنَّارِۚ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُاْ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٢٩﴾ [المائدة: ٢٩].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: كيف قال ابن آدم: إني أريد أن تبوء بالإثمين فجاز أن يريد منه الإثم، وليس للإنسان أن يريد معصية الله من غيره كما ليس له أن يريدها من نفسه؟»[١].

وممن أورده: ابن جرير والنحاس والسمعاني والبغوي[٢].

❖ تحرير محل الإشكال:

في ظاهر اللفظ: أن ابن آدم أراد من أخيه أن يبوء بالإثم، حيث قال: ﴿أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي﴾ [المائدة: ٢٩] كما أن ظاهر الآية أنه لم يكن مخطئًا ولا مُلامًا في كلامه ذاك، وقد تقرر في الشرع أنه لا يجوز للإنسان إرادة المعصية لا منه ولا من غيره، فوقع هذا الإشكال، كيف قال لأخيه هذا الكلام؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «والجواب: عن هذا من وجوه: **أحدها** ما ذكره ابن الأنباري، وهو أن قابيل لما قال لأخيه: ﴿لَأَقۡتُلَنَّكَۖ﴾ [المائدة: ٢٧]، وعظه هابيل وذكره الله واستعطفه، وقال: ﴿لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ﴾ [المائدة: ٢٨] الآية، فلما رآه هابيل قد صمم وأخذ له الحجارة يرميه بها، قال له عند الضرورة: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ﴾ [المائدة: ٢٩] أي إذا قتلتني ولم يندفع قتلك إياي إلا بقتلي

---

(١) البسيط (٧/ ٣٣٩).

(٢) انظر: جامع البيان (٨/ ٣٣٣)، إعراب القرآن (٢/ ٤٩٢)، تفسير السمعاني(٢/ ٣٠)، معالم التنزيل (٣/ ٦٦٣).

إياك فمحبتي أن يلزمك إثم قتلي إذا قتلتني، فكان هذا عدلًا من هابيل؛ وإلىٰ هذا أشار الزجاج فقال: أي إن قتلتني فأنا مريد ذلك.

فهذه الإرادة منه بشرط أن يكون قاتلًا له، والإنسان إذا تمنىٰ أن يكون إثم دمه علىٰ قاتله لم يُلم علىٰ ذلك، وهذا التأويل قال بعضهم معناه: إني أريد أن تبوء بعقاب إثمي وإثمك، ثم حذف المضاف، ومن باء بإثم باء بعقاب ذلك الإثم»[(١)].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

قوله تعالىٰ: ﴿إِنِّىٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِى وَإِثْمِكَ﴾ [المائدة: ٢٩].

قال أبو عبيدة رَحِمَهُ اللَّهُ: «﴿تَبُوٓأَ بِإِثْمِى وَإِثْمِكَ﴾ [المائدة: ٢٩]: أي تحتمل إثمي وتفوز به، وله موضع آخر: أن تُقِرّ به، تقول: بؤت بذنبي، ويقال: قد أبأت الرجلَ بالرجل: أي قتلته»[(٢)].

ولعله ذهب إلىٰ ما جاء في حديث سيد الاستغفار، وفيه: «أبوء لك بنعمتك علي، وأبوء لك بذنبي فاغفر لي»[(٣)]، قال ابن الأثير رَحِمَهُ اللَّهُ في معناه: «أي: ألتزم وأرجع وأقر، وأصل البواء: اللزوم؛ ومنه الحديث «فقد باء به أحدهما»[(٤)] أي: التزمه ورجع به.

ومنه حديث وائل بن حجر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إن عفوت عنه يبوء بإثمه وإثم صاحبه»[(٥)] أي: كان عليه عقوبة ذنبه، وعقوبة قتل صاحبه، فأضاف الإثم إلىٰ

(١) البسيط (٧/ ٣٣٩).

(٢) مجاز القرآن (ص٧١).

(٣) رواه البخاري (٨/ ٦٧) رقم (٦٣٠٦) كتاب الدعوات، باب أفضل الاستغفار.

(٤) رواه البخاري (٩/ ٢٦) رقم (٦١٠٣)كتاب الأدب، باب من كفّر أخاه بغير تأويل فهو كما قال.

(٥) رواه مسلم (٥/ ١٠٩) رقم (١٦٨٠) كتاب القسامة، باب صحة الإقرار بالقتل.

صاحبه؛ لأن قتله سبب لإثمه»[١].

وقال النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله ﷺ: «أما تريد أن يبوء بإثمك وإثم صاحبك» فقيل: معناه يتحمل إثم المقتول بإتلافه مهجته، وإثم الولي لكونه فجعه في أخيه»[٢].

وقال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «والصواب من القول في ذلك أن يقال: إن تأويله: إني أريد أن تنصرف بخطيئتك في قتلك إياي، وذلك هو معنىٰ قوله: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي﴾ [المائدة: ٢٩] وأما معنىٰ ﴿وَإِثۡمِكَ﴾ [المائدة: ٢٩] فهو إثمه بغير قتله، وذلك معصية الله جل ثناؤه في أعمال سواه. وإنما قلنا ذلك هو الصواب لإجماع أهل التأويل عليه»[٣].

وبناءً علىٰ هذا أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بما تقدم، والمراد: أنه قال له ذلك علىٰ سبيل التذكير والموعظة، فلما لم ينزجر: قال له: أريد أن تبوء بإثمي وإثمك، يعني: كأنه قال لأخيه: أنت تعلم أن القتل يوجب الإثم، وإن كان ذلك حاصلٌ لا محالة فإني لا أريد أن يقع الإثم مني، ولا أريد أن أبوء بإثمك، فإن أنت أقدمت علىٰ قتلي، فأنت مريد لأن تبوء بالإثم، فإن وقع ذلك فأنا مريد له.

كما أجاب عنه ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «معناه: إني أريد أن تبوء بإثم قتلي إن قتلتني، لأني لا أقتلك، فإن أنت قتلتني فإني مريد أن تبوء بإثم معصيتك الله في قتلك إياي؛ وهو إذا قتله فهو لا محالة باء به في حكم الله، فإرادته ذلك غير موجبة له الدخول في الخطأ»[٤].

---

(١) النهاية (ص٩١) مادة: بوء.

(٢) شرح النووي علىٰ مسلم (١١/ ١٧٤).

(٣) جامع البيان (٨/ ٣٣٢).

(٤) جامع البيان (٨/ ٣٣٣).

وأجاب النحاس رَحِمَهُ اللَّهُ بجوابين[١] وهما:

الأول: أنه علىٰ المجاز: أي لما كان المؤمن يريد الثواب، ولا يبسط يده بالقتل كان بمنزلة من يريد هذا، ونسبه للمبرد.

وفسره السمعاني بقوله: «قالوا: ليس ذلك بحقيقة إرادة، ولكنه لما علم أنه يقتل لا محالة، ووطن نفسه علىٰ الاستسلام طلبًا للثواب فكأنه مريدٌ لقتله، وإن لم يكن مريدًا حقيقة»[٢].

ويُعترض عليه: بأن الأصل في كلام الله تعالىٰ أنه علىٰ الحقيقة لا المجاز.

الثاني: أنه علىٰ الحقيقة، لأنه لما قال له: ﴿لَأَقْتُلَنَّكَ﴾ [المائدة: ٢٧] استوجب النار بهذا فقد أراد الله تعالىٰ أن يكون من أهل النار، فعلىٰ المؤمنين أن يريدوا ذلك؛ وهذا يعود إلىٰ معنىٰ كلام ابن جرير وأورده السمعاني[٣] والبغوي[٤]؛ ونقل النحاس عن أبي الحسن ابن كيسان[٥] أنه سئل: كيف يريد المؤمن أن يأثم أخوه وأن يدخل النار؟ فقال: «إنما وقعت الإرادة بعدما بسط يده بالقتل، فالمعنىٰ: لئن بسطت إليّ يدك لتقتلني لأمتنعنّ من ذلك مريدًا الثواب»[٦].

وأوضحه ابن المنيّر رَحِمَهُ اللَّهُ فقال: «فأما إرادته لإثم أخيه وعقوبته فمعناه: إني

---

(١) انظر: إعراب القرآن (٢/ ٤٩٢).

(٢) تفسيره (٢/ ٣٠)، وانظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي (٣/ ٤٩٩).

(٣) تفسيره (٢/ ٣٠).

(٤) معالم التنزيل (٣/ ٦٦٣).

(٥) هو محمد بن أحمد بن إبراهيم، أبو الحسن، عالم بالعربية، نحوًا ولغة، من أهل بغداد، وكان يحفظ المذهب البصري والكوفي في النحو، لأنه أخذ عن المبرد وثعلب، قيل إنه توفي سنة (٣٢٠هـ). انظر: إنباه الرواة (٣/ ٥٧)، بغية الوعاة (١/ ١٨).

(٦) معاني القرآن (٢/ ٢٩٥).

لا أريد أن أقتلك فأعاقب، ولما لم يكن بد من إرادة أحد الأمرين: إما إثمه، بتقدير أن يدفع عن نفسه فيقتل أخاه، وإما إثم أخيه، بتقدير أن يستسلم؛ وكان غير مريد للأول اضطر إلىٰ الثاني، فلم يرد إذن إثم أخيه لعينه، وإنما أراد أن الإثم هو بالمدافعة المؤدية إلىٰ القتل، ولم تكن حينئذ مشروعة[١] فلزم من ذلك إرادة إثم أخيه.

وهذا كما يتمنىٰ الإنسان الشهادة، ومعناها أن يبوء الكافر بقتله وبما عليه في ذلك من الإثم، ولكن لم يقصد هو إثم الكافر لعينه، وإنما أراد أن يبذل نفسه في سبيل الله رجاء إثم الكافر بقتله ضمنًا وتبعًا.

والذي يدل علىٰ ذلك: أنه لا فرق في حصول درجة الشهادة، وفضيلتها بين أن يموت القاتل علىٰ الكفر، وبين أن يختم له بالإيمان فيحبط عنه إثم القتل الذي به كان الشهيد شهيدًا، أعني بقي الإثم علىٰ قاتله أو حبط عنه، إذ ذلك لا ينقص من فضيلة شهادته ولا يزيدها، ولو كان إثم الكافر بالقتل مقصودًا لاختلف التمني باعتبار بقائه وإحباطه، فدل علىٰ أنه أمرٌ لازم تبع لا مقصود. والله أعلم»[٢].

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبين أن هابيل لم يرد وقوع المعصية بعينها من أخيه، وإنما وعظه وذكّره وأخبره أنه إن أقدم علىٰ قتله فقد باء بالإثم لا محالة، بحكم الله تعالىٰ، فإن كان القتل واقعًا ولابد، فهو مريد لأن يقع من أخيه لا منه، بالاضطرار، وبه يزول الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) هذا قول مجاهد، وقيل: بل كانت مشروعة، وإنما قتله غيلة، وذكر ابن جرير أنه: لا دلالة علىٰ أنه كان عالمًا بعزم أخيه علىٰ قتله فترك دفعه عن نفسه. انظر: جامع البيان (٨/ ٣٣٠).

(٢) حاشيته علىٰ الكشاف (١/ ٤٨١).

السابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي ٱلْأَخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾﴾ [المائدة: ٣٣].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: فكيف لم يعذبوا بما في الآية، وفي حديثهم - أي العرنيين[١]- أنهم سُمِلت أعينهم وقُطِّعت أيديهم وأرجلهم، وليس في الآية سمل الأعين وقطع جميع الأيدي والأرجل؟»[٢].

❖ تحرير محل الإشكال:

هذا الإشكال من موهم التعارض بين آية وحديث، فالآية فيها بيان حد الحرابة، وفي قصة العرنيين أن النبي ﷺ عاقبهم بغير ما فيها، إنما سمل أعينهم، وقطع أيديهم وأرجلهم، فاستُشكل هذا، لِـمَ لمْ يعاقبهم النبي ﷺ بما جاء في الآية؟

---

(١) حديث العرنيين أخرجه البخاري (١/ ٥٦) رقم (٢٣٣) كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب؛ ومسلم في صحيحه (٦/ ٩٨) رقم (١٦٧١) كتاب القسامة والمحاربين، باب القسامة، ولفظه: عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «قدم أناس من عكل أو عرينة، فاجتووا المدينة فأمرهم النبي ﷺ بلقاح، وأن يشربوا من أبوالها وألبانها، فانطلقوا، فلما صحوا، قتلوا راعي النبي ﷺ، واستاقوا النعم، فجاء الخبر في أول النهار، فبعث في آثارهم، فلما ارتفع النهار جيء بهم، فأمر فقطع أيديهم وأرجلهم، وسمرت أعينهم، وأُلقوا في الحرة، يستسقون فلا يُسقون». قال أبو قلابة: «فهؤلاء سرقوا وقتلوا، وكفروا بعد إيمانهم، وحاربوا الله ورسوله». والعرنيون: قوم من قبيلة عرينة، وهم بنو عرينة بن نذير بن قسر البَجَلي. انظر: جمهرة أنساب العرب لابن حزم (ص٣٨٧).

(٢) البسيط (٧/ ٣٥٢).

❖ **دفع الإشكال:**

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «والجواب: ما حكي عن الليث بن سعد أنه قال: نزلت هذه الآية معاتبة لرسول الله ﷺ وتعليمًا إياه عقوبتهم، فقيل: إن جزاءهم ما ذكر في الآية، لا المُثلة[1].

ويمكن أن يقال: ما فعله رسول الله ﷺ كان هو الحد فيهم بالسنة، فلما نزلت الآية صارت تلك السنة منسوخة بالقرآن»[2].

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

اختلف العلماء في وجه الجمع بين آية المائدة وحديث العرنيين علىٰ قولين:

الأول: أن الحديث منسوخ، وهؤلاء ذكروا أقوالًا.

الثاني: أن الحديث محكم.

فأصحاب القول الأول: ذكروا أن النبي ﷺ فعله قبل أن تنزل الحدود، فمنهم من قال: نزلت الآية معاتبة له، كما قاله: الليث بن سعد رَحِمَهُ اللَّهُ[3].

ومنهم من قال: نزلت مُبينة أن حدّهم ما ورد فيها، لا ما فعله النبي ﷺ، من سمل أعينهم، وقطع أيديهم وأرجلهم؛ وفعل النبي ﷺ: إما أنه كان اجتهادًا، أو

---

(١) جاء عن عبد الله بن يزيد الأنصاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «نهىٰ النبي ﷺ عن النُّهبىٰ والمثلة». رواه البخاري (٣/ ١٣٥) رقم (٢٤٧٤) كتاب المظالم، باب النهبىٰ؛ والنهبىٰ: أخذ الشيء من أحد عيانًا وقهرًا، من: النهب وهو الغارة والسلب. انظر: النهاية (ص٩٨٤) مادة: نهب؛ وجاء عن بريدة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي قال ﷺ: «اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا». رواه مسلم (٥/ ١٣٩) رقم (١٧٣١) كتاب الجهاد، باب تأمير الإمام الأمراء علىٰ البعوث.

(٢) البسيط (٧/ ٣٥٣).

(٣) رواه عنه ابن جرير في جامع البيان (٨/ ٣٦٨).

كان ذلك هو الحد قبل نزول آية المائدة.

وهذا جواب الواحدي السابق، واختاره ابن قتيبة وابن جرير والسمرقندي[١] والجصاص[٢] وابن حجر[٣] والعيني[٤].

قال ابن قتيبة رَحِمَهُ اللهُ: «في صدر الإسلام قطع أيدي العرنيين وأرجلهم، وسمل أعينهم، وتركهم بالحرة، حتىٰ ماتوا، ثم نهىٰ بعد ذلك عن المثلة؛ لأن الحدود في ذلك الوقت لم تكن نزلت عليه، فاقتص منهم بأشد القصاص لغدرهم، وسوء مكافأتهم بالإحسان إليهم، وقتلهم رعاءه وسوقهم الإبل، ثم نزلت الحدود، ونهي عن المثلة»[٥].

وقال ابن جرير رَحِمَهُ اللهُ: «وأولىٰ الأقوال في ذلك عندي أن يقال: أنزل الله هذه الآية علىٰ نبيه ﷺ مُعرّفة حكمه علىٰ من حارب الله ورسوله وسعىٰ في الأرض فسادا، بعد الذي كان من فعل رسول الله ﷺ بالعرنيين ما فعل»[٦].

واعترض عليه: بأن النسخ يحتاج إلىٰ معرفة التاريخ[٧]، وأن إعمال الحديث أولىٰ من إهماله، وأن النسخ لا يصار إليه، مع إمكان الجمع.

وأما أصحاب القول الثاني: فجمعوا بين الآية والحديث وقالوا: إنه لا منافاة بين الآية والحديث، بل هما متوافقان، وأن الحُكم الوارد في الحديث ثابت محكم.

---

(١) تفسير السمرقندي (١/ ٤١٣).

(٢) أحكام القرآن (٤/ ٥٣).

(٣) فتح الباري (١/ ٤٤٣).

(٤) عمدة القاري (٣/ ٣٢).

(٥) تأويل مختلف الحديث (ص ٢٤٦).

(٦) جامع البيان (٨/ ٣٦٧).

(٧) انظر: فتح الباري (١/ ٤٤٣).

فيحكم به الحاكم قصاصًا، أو تغليظًا للعقوبة عند عِظَم الجريمة، ليكون أبلغ في الزجر والردع.

وهذا اختيار النووي(١) والقرطبي(٢) وابن تيمية(٣) وابن القيم(٤) وابن كثير(٥) وزكريا الأنصاري(٦) والشنقيطي(٧) وابن باز(٨) وابن عثيمين(٩).

ويؤيده ما رواه مسلم(١٠) عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «إنما سمل النبي ﷺ أعين أولئك، لأنهم سملوا أعين الرعاء»(١١).

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «وفيها - أي قصة العرنيين - من الفقه: جواز شرب أبوال الإبل، وطهارة بول مأكول اللحم، **والجمع للمحارب** - إذا أخذ المال وقتل - بين قطع يده ورجله وقتله، وأنه يفعل بالجاني كما فعل، فإنهم لما سملوا عين الراعي سمل أعينهم.

---

(١) شرح مسلم (١١/ ١٥٥).

(٢) الجامع (٧/ ٤٣٤).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ٨٥)، الصارم المسلول (ص٤٢٦).

(٤) زاد المعاد (٣/ ٢٥٥).

(٥) تفسيره (٣/ ٣٨٢).

(٦) منحة الباري بشرح صحيح البخاري (١/ ٥٣١).

(٧) أضواء البيان (٢/ ١١٦).

(٨) مجموع فتاوىٰ ابن باز (٢/ ٢٧٣).

(٩) تفسير القرآن الكريم (تفسير سورة المائدة) (١/ ٣٢٦).

(١٠) هو مسلم بن الحجاج بن مسلم أبو الحسين القشيري النيسابوري، الإمام الحافظ صاحب الصحيح، نقل الذهبي عن محمد بن بشار أنه قال: حفاظ الدنيا أربعة، وذكر مسلمًا منهم؛ وهو من تلاميذ البخاري وقد تلقت الأمة صحيحيهما بالقبول، توفي سنة (٢٦١ هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١٢/ ٥٥٧)، التقريب(ص٩٣٨).

(١١) صحيح مسلم (٥/ ١٠٣) رقم (١٦٧١) كتاب القسامة والمحاربين، باب القسامة.

وقد ظهر بهذا أن القصة محكمة، ليست منسوخة، وإن كانت قبل أن تنزل الحدود، والحدود نزلت بتقريرها لا بإبطالها. والله أعلم»[١].

قال ابن باز رَحِمَهُ اللَّهُ: «هذه العقوبة العظيمة الشديدة، إنما كانت غضبًا لله عَزَّوَجَلَّ، لأن هؤلاء كفروا بعد إسلامهم، وقتلوا الراعي، وسمروا عين الراعي، وأخذوا الإبل، فجمعوا بين أنواع المنكرات: السرقة والنهب والقتل، وسمر عين الراعي، والردة عن الإسلام، بعدما عافاهم الله مما أصابهم، فلهذا عاقبهم النبي ﷺ عقوبة عظيمة شديدة، لتكون رادعًا لغيرهم من مثل هذا العدوان»[٢].

وقد نص عدد من أهل العلم علىٰ أن حديث العرنيين موافق لما جاء في آية المائدة، وهو الذي يفهم من صنيع البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ في صحيحه، في عدة أبواب فقد قال في كتاب التفسير، باب تفسير سورة المائدة، ثم قال: باب: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المائدة: ٣٣] الآية ثم أورد تحته حديث العرنيين[٣].

وقد بيّنه العيني رَحِمَهُ اللَّهُ فقال: «وقيل: ليس بمنسوخ، وإنما فعل النبي ﷺ ما فعل قصاصًا لأنهم فعلوا بالرعاة مثل ذلك، وقد رواه مسلم في بعض طرقه[٤]... فلذلك بوب البخاري في كتابه وقال: باب إذا حرّق المشرك هل يحرق؟[٥]...»[٦].

وقال ابن المنيّر رَحِمَهُ اللَّهُ: «وكأن البخاري جمع بين حديث: «لا تعذبوا بعذاب الله»[٧]، وبين هذا، بحمل الأول علىٰ غير سبب، والثاني علىٰ مقابلة السيئة

(١) زاد المعاد (٣/ ٢٥٥).

(٢) مجموع فتاوىٰ ابن باز (٢/ ٢٧٣).

(٣) صحيح البخاري (٦/ ٥٢) رقم (٤٦١٠).

(٤) وهو حديث أنس الذي سبق قبل قليل.

(٥) صحيح البخاري (٤/ ٦٢) رقم (٣٠١٨) كتاب الجهاد.

(٦) عمدة القاري (٣/ ٣٢).

(٧) رواه البخاري (٤/ ٦١) رقم (٣٠١٧) كتاب الجهاد، باب لا يعذب بعذاب الله.

بمثلها من الجهة العامة، وإن لم يكن من نوعها الخاص»[١].

وقال النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: «هذا الحديث أصل في عقوبة المحاربين وهو موافق لقول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ﴾ [المائدة: ٣٣]»[٢].

وقال القاضي عياض رَحِمَهُ اللَّهُ: «اختلف الناس في معنىٰ هذا الحديث، وفعل النبي ﷺ لهؤلاء ما فعل؛ فقال بعض السلف: كان هذا قبل نزول الحدود وآية المحاربين والنهي عن المثلة، فلما نزل ذلك استقرت الحدود ونهىٰ النبي ﷺ عن المثلة، فهو منسوخ.

وقيل: هو محكم غير منسوخ، وفيهم نزلت آية المحاربين، وإنما فعل النبي ﷺ فيهم ما فعل؛ قصاصًا؛ لأنهم فعلوا بالرعاة مثل ذلك...»[٣].

وقال الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ: «استشكل بعض العلماء تمثيله ﷺ بالعرنيين لأنه سمل أعينهم مع قطع الأيدي والأرجل، مع أن المرتد يقتل ولا يمثل به، واختلف في الجواب...

والتحقيق في الجواب هو أنه ﷺ فعل بهم ذلك قصاصًا»[٤].

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال زائل والتعارض مدفوع بمسلك الجمع بينها وبين الحديث، فهما متوافقان، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) المتواري علىٰ أبواب البخاري له (ص١٦٩).

(٢) شرح مسلم (١١/ ١٥٥).

(٣) إكمال المعلم بفوائد مسلم له (٥/ ٤٦٣).

(٤) أضواء البيان (٢/ ١١٦).

الثامن: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٤٧)﴾ [المائدة: ٤٧].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل علىٰ هذا: كيف جاز أن يؤمروا بالحكم بما في الإنجيل بعد نزول القرآن؟»[(١)]؛ وممن أورد هذا الإشكال: الرازي[(٢)].

❖ تحرير محل الإشكال:

أنزل الله تعالىٰ القرآن مهيمنًا علىٰ جميع الكتب، ونسخ به كل ما كان قبله، وفي هذه الآية أمر الله عَزَّوَجَلَّ أهل الإنجيل أن يحكموا بما فيه، فوقع الإشكال، كيف يؤمرون بالحكم بما فيه، وقد نسخه القرآن؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «قيل: إن أحكام الإنجيل كانت موافقة لأحكام القرآن، وقيل: إن المراد من هذا الحكم الإيمان بمحمد ﷺ لأنه كان في الإنجيل ذكر وجوب التصديق به، فهذا الأمر راجع إلىٰ ذلك»[(٣)].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بجوابين واستظهر الأول منهما[(٤)]، وهما:

الأول: أن أحكام الإنجيل كانت موافقة لأحكام القرآن.

وهذا فيه تفصيل، فإن كان المراد أن الإنجيل قبل أن يُحرّف كان موافقًا

---

(١) البسيط (٧/ ٤٠٢).

(٢) التفسير الكبير (١٢/ ٣٧١).

(٣) البسيط (٧/ ٤٠٢).

(٤) البسيط (٧/ ٤٠٣).

للقرآن، في الأمر بتوحيد الله عَزَّوَجَلَّ وإفراده بالعبادة، واتباع رسله ونحو ذلك من أصول الدين فنعم، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكان دينه الذي ارتضاه الله لنفسه هو دين الإسلام: الذي بعث الله به الأولين والآخرين من الرسل، ولا يقبل من أحد دينا غيره لا من الأولين ولا من الآخرين، وهو دين الأنبياء وأتباعهم»[١].

وأما إن كان المراد: الموافقة في الفروع، فقد دلت الأدلة علىٰ وقوع الاختلاف بينهما، وإن وقع توافق فهو يسير، وقد نسخ القرآن كل ما كان قبله، واشتمل علىٰ أكمل الأحكام وأعدلها، قال تعالىٰ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، فلأهل التوراة شريعة، ولأهل الإنجيل شريعة، ولأهل الإسلام شريعة[٢]، إلا أن الإنجيل تَبَعٌ للتوراة، كما قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «التوراة هي الأصل، والإنجيل تبع لها في كثير من الأحكام، وإن كان مغايرًا لبعضها».

وقال أيضًا: «وليس في الإنجيل حكم عام، بل عامته إنما فيه الأمر بالزهد، ومكارم الأخلاق، وهو مما يأمر به المسلمون أيضًا؛ وقد ذكرنا في كون المسلمين معتدلين متوسطين بين اليهود والنصارىٰ في التوحيد، والنبوات، والحلال، والحرام وغير ذلك، مما يبين أنهم أفضل من الأمتين، مع أن دلائل هذا كثيرة جدًا»[٣].

الثاني: أن المراد من هذا الحكم الإيمان بمحمد ﷺ، لأن عيسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قد بشّر بنبينا محمد ﷺ، كما قال تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّي رَسُولُ

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (١/ ٨١).

(٢) انظر: الكشف والبيان (٤/ ٧٤)، تفسير السمعاني (٢/ ٤٣).

(٣) الجواب الصحيح (٦/ ٤٤).

ٱللَّهِ إِلَيۡكُم مُّصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَمُبَشِّرَۢا بِرَسُولٖ يَأۡتِي مِنۢ بَعۡدِي ٱسۡمُهُۥٓ أَحۡمَدُۖ﴾ [الصف: ٦]؛ وهذا الجواب قد أورده الرازي أيضًا(١)؛ ولاشك أن أهل الإنجيل مأمورون بالإقرار بما في كتابهم من البشارة بنبينا محمد ﷺ، ودلائل صدقه وعلاماته، والأمر باتباعه، ولكن دلالة هذه الآية علىٰ ذلك محل نزاع، فهذه الآية وإن كانت محتملة له من جهة عموم ألفاظها، إلا أن انتزاعها من سياقها، وفصلها عما سبقها، محل نظر، لذا ينبغي الاستدلال عليه بالأدلة الأخرىٰ.

ومن الأجوبة عن هذا الإشكال:

الثالث: أن هذا خبر عن أمرٍ سَبَق لهم، يعني أن الله عَزَّ وَجَلَّ أمر وألزم بني إسرائيل أن يحكموا بالإنجيل في زمانهم(٢)، ويؤيده قراءة حمزة الزيات: ﴿ولِيَحكمَ﴾(٣)، بكسر اللام، وفتح الميم.

ووجهها: أن اللام لام كي، فتكون تعليلًا لقول الله تعالىٰ: ﴿وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡإِنجِيلَ﴾ [المائدة: ٤٦]، والمعنىٰ: لأجل أن يحكم أهل الإنجيل بما فيه(٤)، قال أبو علي الفارسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فصار بمنزلة قوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ﴾ [النساء: ١٠٥]»(٥).

والقراءتان متقاربتان في المعنىٰ: قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والذي يتراءىٰ في ذلك

---

(١) التفسير الكبير (١٢/ ٣٧١).

(٢) قاله السمرقندي في تفسيره (١/ ٤٤١) والرازي في التفسير الكبير (١٢/ ٣٧٠).

(٣) وهي قراءة متواترة، وقرأ الباقون بإسكان اللام. انظر: جامع البيان للداني (٣/ ١٠٢٧)، النشر (٢/ ١٩١).

(٤) انظر: إعراب القرآن للنحاس (٢/ ٥٠٠)، الحجة لأبي علي الفارسي (٢/ ٤١٥)، الكشف عن وجوه القراءات لمكي (١/ ٤١٠).

(٥) الحجة (٢/ ٤١٥).

أنهما قراءتان مشهورتان متقاربتا المعنىٰ، فبأي ذلك قرأ قارئ فمصيب فيه الصواب؛ وذلك أن الله تعالىٰ لم ينزل كتابًا علىٰ نبي من أنبيائه إلا ليعمل بما فيه أهله الذين أمروا بالعمل بما فيه، ولم ينزله عليهم إلا وقد أمرهم بالعمل بما فيه، فللعمل بما فيه أنزله، وأمر بالعمل بما فيه أهله. فكذلك الإنجيل»[١].

فعلىٰ قراءة الجمهور يكون المعنىٰ: آتينا عيسىٰ الإنجيل وأمرنا أهله أن يحكموا بما أنزلنا فيه، فخالفوا أمرنا.

وعلىٰ قراءة حمزة يكون المعنىٰ: آتينا عيسىٰ الإنجيل كي يحكم أهله بما أنزلنا فيه، فخالفوا وضلوا.

وهذا الجواب يؤيده: السياق، والقاعدة: أن القول الذي تؤيده قرائن في السياق مرجح علىٰ ما خالفه[٢]. وكذلك: إدخال الكلام في معاني ما قبله وما بعده أولىٰ من الخروج به عن ذلك[٣].

لذا قال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أي: ليحكم أهل الإنجيل، أي: في ذلك الوقت؛ فأما الآن فهو منسوخ»[٤].

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال يزول بالجواب الثالث لتعلق الآية بما قبلها، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) جامع البيان (٨/ ٤٨٤).

(٢) قواعد الترجيح (١/ ٢٩٩).

(٣) قواعد الترجيح (١/ ١٢٥).

(٤) الجامع (٨/ ٣٥).

التاسع: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: أليس قد شُج جبينه ﷺ وكُسرت رباعيته؟»[(١)].

وممن أورد هذا الإشكال: الزمخشري والثعلبي والبغوي وابن الجوزي والرازي[(٢)]؛ وقال ابن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن موضع هذه الآية من هذه السورة معضل»[(٣)].

❖ تحرير محل الإشكال:

هذا الإشكال من موهم التعارض بين آية وحديث، فظاهر هذه الآية يوهم التعارض مع حديث أنس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «أن رسول الله ﷺ كسرت رباعيته يوم أحد، وشج في رأسه...» الحديث[(٤)]؛ ووجه التعارض أن ظاهر الآية يدل علىٰ عصمة النبي ﷺ ووقايته وحمايته من أن يلحقه أذىٰ من الناس، وحديث أنس يدل علىٰ أنه ﷺ قد لحقه أذىٰ منهم، فما وجه الجمع بينهما؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «قلنا: كان هذا قبل نزول الآية؛ لأن هذه

---

(١) البسيط (٧/ ٤٧٠).

(٢) انظر: الكشاف (١/ ٥٠٧)، الكشف والبيان (٤/ ٩٣)، معالم التنزيل (١/ ٦٩٦)، زاد المسير (٢/ ٣٩٧)، التفسير الكبير (١٢/ ٤٠١).

(٣) التحرير والتنوير (٦/ ٢٥٤)، وانظر: الأحاديث المشكلة في تفسير القرآن د. القصير (ص١٤١)، أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها، د. الدبيخي (ص٤٥١).

(٤) رواه مسلم (٥/ ١٧٩) رقم (١٧٩١) كتاب الجهاد والسير، باب غزوة أحد.

السورة من آخر القرآن نزولًا، أو نقول: المراد بالعصمة: أن يعصمه من قتله وأسره»(١).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ بجوابين: **الأول**: أن الأذىٰ الذي تعرض له النبي ﷺ كان قبل نزول الآية، لأن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن(٢).

ومقتضىٰ هذا القول: أن النبي ﷺ لم يُصب ﷺ بأي أذىٰ من الناس بعد نزولها؛ وقد أورده الثعلبي(٣) والبغوي(٤)؛ وهذا يُشكل عليه أمران:

أحدهما: أنه خلاف المعروف من سيرته ﷺ، فما زال النبي ﷺ يلقىٰ الأذىٰ من الناس حتىٰ لحق بربه عَزَّوَجَلَّ، ولم يقف الأذىٰ الذي تعرض له النبي ﷺ علىٰ يوم أحد، بل لحقه بعده أذىٰ كثير، ولو لم يؤذَ النبي ﷺ إلا يوم أحد، لقيل: إن هذا الجواب مستقيم، لكنه ﷺ تعرض بعده لأذىٰ غيره، ومن ذلك ما جرىٰ له ﷺ بعد غزوة خبير، حينما أكل من الشاة المسمومة التي أهدتها له المرأة اليهودية، فبقي أثر تلك الأكلة طويلًا، قال أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «فما زلت أعرفها في لهوات رسول الله ﷺ»(٥).

الآخر: أنه يلزم منه: أن النبي ﷺ أُمر بالتبليغ ووُعد العصمة في آخر حياته،

---

(١) البسيط (٧/ ٤٧٠).

(٢) البسيط (٧/ ٤٧٠).

(٣) الكشف والبيان (٤/ ٩٣).

(٤) معالم التنزيل (١/ ٦٩٦).

(٥) رواه البخاري (٣/ ١٦٣) رقم (٢٦١٧) كتاب الهبة، باب قبول الهدية من المشرك؛ ومسلم (٧/ ١٥) رقم (٢١٩١) كتاب السلام، باب السم.

أي بعد تمام التبليغ أو تمام أكثره!! وهذا مشكل أيضًا[١]؛ لذا كان ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ يرىٰ تقدم نزول هذه الآية لهذا الأمر، وردّ علىٰ من قال: إنها من آخر ما نزل؛ وبيّن أنها نزلت علىٰ النبي ﷺ قبل تمام التبليغ.

فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن الله تعالىٰ قال في كتابه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ [المائدة: ٦٧] فضمن له سبحانه أنه يعصمه من الناس إذا بلغ الرسالة، ليؤمنه بذلك من الأعداء... **وهذا إنما يكون قبل تمام التبليغ**» ثم قال: «فالعصمة المضمونة موجودة وقت التبليغ المتقدم، **فلا تكون هذه الآية نزلت بعد حجة الوداع**، لأنه قد بلغ قبل ذلك، ولأنه حينئذ لم يكن خائفًا من أحد يحتاج أن يعصم منه»[٢].

الثاني: أن العصمة هنا ليست علىٰ إطلاقها، بل هي مقيدة، إما بحال مخصوصة - وهي حال التبليغ والدعوة -؛ أو بأذىٰ مخصوص - وهو القتل أو الأسر -، وكل ما كان خارج هذين الأمرين فهو غير داخل فيها ولا يشكل علىٰ الآية.

فالأمر الأول: أنها عصمة مقيدة بحال التبليغ والدعوة: وهذا اختيار ابن عثيمين حيث قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «والله يعصمك من الناس: هل هذه مطلقة أو مقيدة بما يحصل به البلاغ؟ يعني يعصمك من الناس حتىٰ تبلغ الرسالة؟ إن نظرنا إلىٰ

---

(١) قال ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن موضع هذه الآية من هذه السورة معضل، فإن سورة المائدة من آخر السور نزولًا إن لم تكن آخرها وقد بلغ رسول الله ﷺ الشريعة وجميع ما أنزل إليه يوم نزولها، فلو أن هذه الآية نزلت في أول مدة البعثة لقلنا: هي تثبيت للرسول ﷺ وتخفيف لأعباء الوحي... فأما وهذه السورة من آخر السور نزولًا وقد أدىٰ رسول الله الرسالة وأكمل الدين فليس في الحال ما يقتضي أن يؤمر بتبليغ» ثم أجاب عنه بأنها نزلت بسبب خاص اقتضىٰ إعادة الأمر بالتبليغ. انظر: التحرير والتنوير (٦/ ٢٥٥).

(٢) منهاج السنة النبوية (٧/ ٣١٥)، بتصرف يسير.

ظاهر الآية قلنا: إنها مطلقة، يعصمك من الناس؛ وإن نظرنا إلىٰ أن النبي ﷺ أهديت له شاة مسمومة في غزوة خيبر وأكل منها وأثرت في لهواته وكان أثرها مشاهدًا، وفي مرض موته أخبر أن أكلة خيبر ما زالت تعاوده... فإذا كان كذلك فيجب أن تقيد الآية، ويكون المعنىٰ: يعصمك من الناس حتىٰ تبلغ الرسالة»(١).

والأمر الثاني: أنها مقيدة بالعصمة من أذىٰ مخصوص وهو القتل أو الأسر: وهذا اختيار جمهور المفسرين(٢)، إلا أن بعضهم جعل العصمة مقيدة بالأمرين معًا: العصمة حال الدعوة وتبليغ الرسالة من القتل أو الأسر.

قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يعصمك من قتلهم أن يقتلوك حتىٰ تبلغ ما أنزل إليك»(٣).

وقال الزمخشري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قلت: أين ضمان العصمة وقد شجّ في وجهه يوم أحد وكسرت رباعيته صلوات الله عليه؟ قلت: المراد أنه يعصمه من القتل»(٤).

وقال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذه العصمة من المخاوف التي يمكن أن توقف عن شيء من التبليغ كالقتل والأسر»(٥).

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «العصمة الموعود به عصمة النفس من القتل، لا عصمته من أذاهم بالكلية، بل أبقىٰ الله تعالىٰ لرسوله ثواب ذلك الأذىٰ»(٦).

---

(١) تفسير القرآن الكريم (تفسير سورة المائدة) (٢/ ١٥٣).

(٢) انظر: الكشاف (١/ ٥٠٧)، الكشف والبيان (٤/ ٩٣)، معالم التنزيل (١/ ٦٩٦)، زاد المسير (٢/ ٣٩٧)، التفسير الكبير (١٢/ ٤٠١)، أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (٣/ ٢٦٤)، مدارك التنزيل (١/ ٢٩٣)،.

(٣) أحكام القرآن للشافعي، جمع البيهقي (٢/ ١٧٤).

(٤) الكشاف (١/ ٥٠٧).

(٥) المحرر الوجيز (ص٥٦٣).

(٦) بدائع الفوائد (٣/ ١٧٨).

وقال ابن باز رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والله جل وعلا عصمه من الناس مما يمنع وصول الرسالة وتبليغها.

أما ما يصيب الرسل من أنواع البلاء، فإنه لم يعصم منه عليه الصلاة والسلام، بل أصابه شيء من ذلك، فقد جُرح يوم أحد، وكسرت البيضة على رأسه، ودخلت في وجنتيه بعض حلقات المغفر، وسقط في بعض الحفر التي كانت هناك، وقد ضيقوا عليه في مكة تضييقا شديدًا، فقد أصابه شيء مما أصاب من قبله من الرسل، ومما كتبه الله عليه، ورفع الله به درجاته، وأعلى به مقامه، وضاعف به حسناته، **ولكن الله عصمه منهم فلم يستطيعوا قتله ولا منعه من تبليغ الرسالة**، ولم يحولوا بينه وبين ما يجب عليه من البلاغ، فقد بلغ الرسالة وأدى الأمانة ﷺ»[1].

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال يزول بالجواب الثاني، وهو أسلم من الاعتراضات، والله تعالى أعلم.

العاشر: المشكل في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓا۟ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴿٧٧﴾﴾ [المائدة: ٧٧].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقوله تعالى: ﴿وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴿٧٧﴾﴾

---

(١) مجموع الفتاوى له (٨/ ١٤٩).

[المائدة: ٧٧] إن قيل: أي فائدة لهذا بعد قوله ﴿قَدْ ضَلُّوا مِن قَبْلُ﴾؟»[(١)].

وممن أورد هذا الإشكال: الراغب الأصفهاني[(٢)] والسمعاني[(٣)].

❖ تحرير محل الإشكال:

كتاب الله عَزَّوَجَلَّ منزه عن اللغو والحشو والزائد الذي لا فائدة فيه، وقد استشكل الواحدي تكرار الفعل (ضلوا) مرتين في الآية، فأورد هذا التساؤل.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا الإشكال بقوله: «قيل: معناه: ضلوا عن سواء السبيل بإضلالهم الكثير، فالمعنىٰ: أنهم ضلوا بإضلال غيرهم، فيكون معنىٰ هذا الثاني غير معنىٰ الأول، وهذا معنىٰ قول الزجاج[(٤)].

ويجوز أن يكون معنىٰ: ﴿وَضَلُّوا عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ۝٧٧﴾ تفسيرًا لقوله: ﴿قَدْ ضَلُّوا مِن قَبْلُ﴾ لأنه بيّن في الثاني أن ضلالهم عمَّاذا كان»[(٥)].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

الأصل في الكلام حمله علىٰ التأسيس لا علىٰ التأكيد، لأن التأسيس يفيد معنىٰ جديدًا[(٦)]، وقد قال مكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وحمل اللفظين علىٰ فائدتين ومعنيين أولىٰ من حملها علىٰ التكرار بمعنىٰ واحد»[(٧)].

---

(١) البسيط (٧/ ٤٨٩).

(٢) تفسيره (٥/ ٤١٥).

(٣) تفسيره (٢/ ٥٧).

(٤) معاني القرآن له (٢/ ١٩٨).

(٥) البسيط (٧/ ٤٨٩).

(٦) انظر: قواعد الترجيح (٢/ ٤٧٣).

(٧) الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه (ص٢١٩).

وقال الشهاب الخفاجي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وفسر (ضلوا) في الموضعين بما يدفع التكرار»[١].

لذا استشكل الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تكرار لفظة (ضلوا) مرتين في الآية فأورد هذا التساؤل، وقد أجاب عنه العلماء بعدة أجوبة وهي كالتالي:

الأول: أن قوله: ﴿ضَلُّوا۟ مِن قَبۡلُ﴾ بمعنىٰ أنهم ضلوا في أنفسهم، وقوله: (﴿وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ٧٧﴾: بمعنىٰ ضلوا بإضلالهم الكثير من أتباعهم، فتكرر الضلال منهم مرتين، الأول: أنهم ضلوا في أنفسهم، والثاني: أنهم أضلوا غيرهم، وهذا ضلال آخر.

واختار هذا القول: الزجاج[٢] والسمعاني[٣] والبغوي[٤].

الثاني: أن قوله: ﴿وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ٧٧﴾ وقعت تفسيرًا لـقوله: ﴿ضَلُّوا۟ مِن قَبۡلُ﴾ فكأن سائلًا سأل عن ضلالهم، فقيل: هم ضلوا، وضلالهم هو بأنهم ضلوا عن سواء السبيل. واختار هذا القول: ابن عثيمين[٥].

وقد أورد هذين الجوابين الواحدي والراغب الأصفهاني[٦].

الثالث: أن الاشارة بقوله: ﴿ضَلُّوا۟ مِن قَبۡلُ﴾ إلىٰ ضلالهم في شريعتهم، قبل مبعث نبينا محمد ﷺ، والإشارة بقوله: ﴿وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ٧٧﴾ إلىٰ ضلالهم عما أتىٰ به النبي ﷺ، يعني أنهم ضلوا قبل مبعث النبي ﷺ ثم

---

(١) أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (٣/ ٢٧٢).

(٢) معاني القرآن (٢/ ١٩٨).

(٣) تفسيره (٢/ ٥٧).

(٤) معالم التنزيل (١/ ٧٠٠).

(٥) تفسير القرآن الكريم (تفسير سورة المائدة) (٢/ ٢٣٠).

(٦) تفسيره (٥/ ٤١٥).

ضلوا لما بُعث ﷺ بترك اتباعه؛ **وهذا قول جمهور المفسرين**[١].

ودلالته ظاهرة: حيث قيد سبحانه الضلال الأول بقوله: (من قبل)، ثم وصف الضلال الثاني بأنه ضلال عن سواء السبيل، وهو دين الإسلام، وهو طريق الحق الذي نزل به القرآن علىٰ نبينا محمد ﷺ.

والقاعدة الترجيحية: أن القول الذي تؤيده قرائن في السياق مرجح علىٰ ما خالفه[٢]، وهذا يقوي هذا القول علىٰ غيره لو كان غيره مخالفًا له، فإن لم يكن تضاد بين الأقوال والآية محتملة للجميع فلا مانع أن تحمل عليها كلها.

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال يزول بجميع هذه الأوجه، والآية محتملة لها كلها، ولا تعارض بينها، والقاعدة التفسيرية: أن الآية إذا احتملت معاني عدة ولم يمتنع إرادة الجميع حُملت عليها[٣]، وقد قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأكثر آيات القرآن دالة علىٰ معنيين فصاعدا»[٤].

---

(١) انظر: الكشاف (١/ ٥١١)، الجامع للقرطبي (٨/ ١٠٣)، أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب (٣/ ٢٧٢)، مدار التنزيل (١/ ٢٩٦)، الجواب الصحيح لابن تيمية (٤/ ٣٨٤)، المحرر الوجيز (ص٥٦٧)، التفسير الكبير (١٢/ ٤١١)، البحر المحيط (٨/ ٣٣٧)، نظم الدرر (٢/ ٥١٧)، فتح القدير (٢/ ٩٣)، التحرير والتنوير (٦/ ٢٩١).

(٢) انظر: قواعد الترجيح (١/ ٢٩٩).

(٣) انظر: قواعد التفسير (٢/ ٨٠٧).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (١٥/ ١١).

الحادي عشر: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ۝١٠٥﴾ [المائدة: ١٠٥].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «يقال: هل تدل هذه الآية علىٰ جواز ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟»(١).

وممن أورد هذا الإشكال: السمعاني(٢) وابن العربي(٣) والرازي(٤).

❖ تحرير محل الإشكال:

قد يُتوهم من ظاهر قوله تعالىٰ: ﴿عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ﴾ [المائدة: ١٠٥] أن يعتزل المرء الناسَ فلا يأمر بمعروف ولا ينهىٰ عن منكر، ثم يستدل بهذه الآية علىٰ ذلك، وقد دلت النصوص الكثيرة علىٰ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فوقع هذا الإشكال.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذا الإشكال بعدة وجوه(٥):

الأول: أن الآية لا تدل علىٰ ذلك، بل تدل علىٰ أن المطيع لربه، لا يكون مؤاخذًا بذنوب العاصي؛ ووجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مأخوذ من آيات كثيرة.

---

(١) البسيط (٧/ ٥٦٠).

(٢) تفسيره (٢/ ٧٣).

(٣) أحكام القرآن (٢/ ٧٠٩).

(٤) التفسير الكبير (١٢/ ٤٤٩).

(٥) البسيط (٧/ ٥٦١).

الثاني: أن المقصود بهذه الآية آخر الزمان، عندما يعم الفساد، فليزم كل امرئ نفسه ويَدَع الناس.

الثالث: أن هذه الآية تدل علىٰ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك بأن تعرب (أنفسكم) علىٰ الإغراء والحث، ويعني بـ(أنفسكم): إخوانكم، فيكون المراد: عليكم إخوانكم، مروهم وانهوهم، أما غيرهم من الكفار فدَعوهم، فإنه لا يضركم ضلالهم.

الرابع: أن الآية نازلة في أهل الأهواء، لأنه لا ينفعهم الوعظ ولا يتركون هواهم بالأمر بالمعروف، فإذا رأيتهم أو كنت فيهم فعليك نفسك وذرهم وما اختاروه لأنفسهم، فلن يضرك ضلالهم.

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

قد تقرر في الشرع وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في أدلة كثيرة معلومة، منها: قوله تعالىٰ: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقد يوهم ظاهرُ آية المائدة التعارضَ مع تلك الأدلة الكثيرة، كما قال ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ: «هذه الآية الموهمة في ابتداء الحال لمعارضتها لما تقدم، أو لما يتأخر في كتاب الله تعالىٰ من الآيات المؤكدة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[(١)].

وقال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ظاهر هذه الآية يوهم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير واجب»[(٢)].

---

(١) أحكام القرآن (٢/ ٧٠٩).

(٢) التفسير الكبير (١٢/ ٤٤٩).

وقد أجاب العلماء عن ذلك بعدة أجوبة[1] وهي كالتالي:

الأول: أن الآية لا تدل علىٰ ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل تدل علىٰ أن المطيع لربه، القائم بما يجب عليه من فرائض الإسلام لا يكون مؤاخذًا بذنوب العاصي، ووجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مأخوذ من آيات كثيرة.

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهو الذي عليه أكثر الناس»[2].

ودليله: ما جاء عن أبي بكر الصديق رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه خطب الناس فقال: إنكم تقرؤون هذه الآية ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ ﴾ [المائدة: ١٠٥] وتضعونها في غير موضعها، وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الناس إذا رأوا المنكر فلم ينكروه، يوشك أن يعمهم الله بعقاب»[3].

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لا يضركم ضلال من ضل إذا أنتم لزمتم العمل بطاعة الله، وأديتم فيمن ضل من الناس ما ألزمكم الله به فيه، من فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي يركبه أو يحاول ركوبه، والأخذ علىٰ يديه إذا رام ظلمًا لمسلم أو معاهد، ومنعه منه فأبىٰ النزوع عن ذلك، ولا ضير عليكم

---

(١) انظر: جامع البيان (٩/ ٤٣)، تفسير ابن أبي حاتم (٤/ ١٢٢٦)، تفسير السمعاني (٢/ ٧٣)، معالم التنزيل (١/ ٧٢٤)، التفسير الكبير (١٢/ ٤٤٩).

(٢) البسيط (٧/ ٥٦٠).

(٣) رواه الإمام أحمد في المسند (١/ ١٧٨) رقم (١)، وأبو داود (ص٧٧٧) رقم (٤٣٣٨) كتاب الملاحم، باب في الأمر والنهي، والترمذي (ص٤٩٠) رقم (٢١٦٨) أبواب الفتن، باب ما جاء في نزول العذاب إذا لم يغير المنكر، وقال: حديث صحيح، ورواه النسائي في «الكبرىٰ» (١٠/ ٨٨) رقم (١١٠٩٢)، وابن ماجه (ص٦٦١) رقم (٤٠٠٥) كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وصححه الألباني في «السلسلة الصحيحة» (٤/ ٨٨) رقم (١٥٦٤).

في تماديه في غيه وضلاله إذا أنتم اهتديتم وأديتم حق الله تعالىٰ فيه»[١]. وقال الزمخشري رَحِمَهُ اللَّهُ: «وليس المراد ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن من تركهما مع القدرة عليهما فليس بمهتد»[٢].

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله تعالىٰ علوًا كبيرًا: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾ لا يقتضي ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا نهيًا ولا إذنًا، كما في الحديث المشهور في السنن عن أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ...». فذكره[٣].

ويؤيده: قوله تعالىٰ في الآية نفسها: ﴿إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾ قال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومن الهداية أن يأمر الإنسان بالمعروف وينهىٰ عن المنكر بقدر الاستطاعة، فليس في الآية ما يدل علىٰ إسقاط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[٤].

الثاني: أن المقصود بهذه الآية: آخر الزمان، عندما يعم الفساد، وتُؤثر الدنيا علىٰ الآخرة، ويظهر الشح، ويعجب الناس بآرائهم، ويُرد نصح الناصح، ولا تقبل دعوة الداعي، ولا موعظة الواعظ، فحينئذ: يلزم كل امرئ نفسه ويَدَع الناس، حينَ لا يُسمع له، ولا يُلتفت إلىٰ قوله، فيكون في الآية تسلية له[٥]، أو يخشىٰ علىٰ نفسه الهلاك، فيكون ذلك عذرًا له.

وهذا القول مروي عن عدد من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ[٦].

---

(١) جامع البيان (٩/ ٥٤).

(٢) الكشاف (١/ ٥٢٦).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (١٤/ ٤٧٩).

(٤) تفسير القرآن الكريم (تفسير سورة المائدة) (٢/ ٤٥٩).

(٥) انظر: الكشاف (١/ ٥٢٦).

(٦) رواه أقوالهم عبدالرزاق في تفسيره (٢/ ٣٤)، وابن جرير في جامع البيان (٩/ ٤٣).

فقد روىٰ ابن جرير عن جبير بن نفير أنه قال: «كنت في حلقة فيها أصحاب رسول الله ﷺ، وإني لأصغر القوم، فتذاكروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقلت أنا: أليس الله يقول في كتابه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ﴾ فأقبلوا عليَّ بلسان واحد وقالوا: أتنتزع آية من القرآن لا تعرفها ولا تدري ما تأويلها؟! حتىٰ تمنيت أني لم أكن تكلمت؛ ثم أقبلوا يتحدثون، فلما حضر قيامهم، قالوا: إنك غلام حدث السن، وإنك نزعت بآية لا تدري ما هي، وعسىٰ أن تدرك ذلك الزمان، إذا رأيت شحًا مطاعًا، وهوىٰ متبعًا، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فعليك بنفسك، لا يضرك من ضل إذا اهتديت»[1].

وسئل ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن هذه الآية فقال: «إن هذا ليس بزمانها إنها اليوم مقبولة، ولكنه قد أوشك أن يأتي زمانها، تأمرون بالمعروف فيُصنع بكم كذا وكذا، وقال: فلا يُقبل منكم فحينئذ ﴿عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ﴾ [المائدة: ١٠٥]»[2].

وروىٰ ابن جرير عن ابن عباس أنه قال: «﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ﴾: ما لم يكن سيف أو سوط»[3].

وقد استدل القائلون بهذا القول: بما روي عن أبي ثعلبة الخشني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه لما سئل: كيف تصنع في هذه الآية؟ قال: أية آية؟ قال السائل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ﴾ قال: سألت عنها خبيرًا، سألت عنها رسول الله ﷺ، فقال: «بل ائتمروا بالمعروف، وتناهوا عن المنكر، حتىٰ

(١) جامع البيان (٩/ ٤٦).

(٢) رواه عبدالرزاق في تفسيره (٢/ ٣٤)، وابن جرير في جامع البيان (٩/ ٤٣).

(٣) جامع البيان (٩/ ٥٠).

إذا رأيت شحًا مطاعًا، وهوىٰ متبعًا، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، ورأيت أمرًا لا يدانِ لك به[١]، فعليك خُويصة نفسك، ودع أمر العوام، فإن من ورائكم أيام الصبرِ، الصبرُ فيهن علىٰ مثل قبض علىٰ الجمر، للعامل فيهن مثل أجر خمسين رجلا، يعملون بمثل عمله»[٢].

قال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا هو التأويل الذي لا نظر لأحد معه لأنه مستوف للصلاح...» ثم قال: «وجملة ما عليه أهل العلم في هذا أن الأمر بالمعروف متعين متىٰ رُجي القبول أو رُجي رد المظالم ولو بعنف، ما لم يخف المرء ضررًا يلحقه في خاصيته، أو فتنة يدخلها علىٰ المسلمين، إما بشق عصا وإما بضرر يلحق طائفة من الناس؛ فإذا خيف هذا فعليكم أنفسكم محكم واجب أن يوقف عنده»[٣].

ولا تعارض بين هذا القول وسابقه كما بينه ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث اختار القول الأول، ثم قال: «فبيّنٌ أنه قد دخل في معنىٰ قوله: ﴿إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾ ما قاله حذيفة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ[٤] وسعيد بن المسيب[٥]، من أن ذلك: إذا أمرتم بالمعروف

---

(١) أي: لا قدرة ولا طاقة لك به. انظر: النهاية في غريب الحديث (ص١٠٢٤) مادة: يد.

(٢) رواه أبو داود (ص٧٧٧) رقم (٤٣٤١) كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، والترمذي (ص ٦٨٤) رقم (٣٠٥٨) أبواب التفسير، باب تفسير سورة المائدة، وقال: «هذا حديث حسن غريب»، ورواه ابن ماجه (ص٦٦٣) رقم (٤٠١٤) كتاب الفتن، باب قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥] قال الألباني في «السنن»: «ضعيف، لكن فقرة: أيام الصبر: ثابتة»، وقد صحح رَحِمَهُ ٱللَّهُ تلك الفقرة وما بعدها في «السلسلة الصحيحة» (١/ ٨٩٢).

(٣) المحرر الوجيز (ص٥٨٨).

(٤) قوله الذي أشار إليه ابن جرير هو ما رواه عنه ابن أبي حاتم في تفسيره (٤/ ١٢٢٨): «يقول: أطيعوا امري واحفظوا وصيتي»، وعند ابن جرير في جامع البيان (٩/ ٤٩) بنصه عن ابن عباس.

(٥) روىٰ ابن جرير في جامع البيان (٩/ ٥٠) عن سعيد أنه قال: «إذا أمرت بالمعروف ونهيت عن المنكر لا يضرك من ضل إذا اهتديت».

ونهيتم عن المنكر، ومعنىٰ ما رواه أبو ثعلبة الخشني عن رسول الله ﷺ»[1].

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «وهنا يغلط فريقان من الناس: فريق يترك ما يجب عليه من الأمر والنهي تأويلًا لهذه الآية... والفريق الثاني: من يريد أن يأمر وينهىٰ - إما بلسانه وإما بيده - مطلقًا، من غير فقه وحلم وصبر ونظر فيما يصلح من ذلك وما لا يصلح، وما يقدر عليه وما لا يقدر...»[2] ثم قال: «فإذا قوي أهل الفجور حتىٰ لا يبقىٰ لهم إصغاء إلىٰ البر، بل يؤذون الناهي لغلبة الشح والهوىٰ والعجب سقط التغيير باللسان في هذه الحال وبقي بالقلب»[3].

الثالث: أن هذه الآية تدل علىٰ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووجه ذلك: تفسير قوله: ﴿أَنفُسَكُمْ﴾ بمعنىٰ: إخوانكم، فيكون المراد: عليكم إخوانكم، مروهم وانهوهم، أما غيرهم من الكفار فدَعَوهم، فإنه لا يضركم ضلالهم؛ وهذا القول مروي عن ابن عباس وابن المبارك[4] والسدي[5].

واستدلوا بأن الله تعالىٰ قد أنزل الإخوان منزلة النفس في آيات عديدة، منها قوله تعالىٰ: ﴿تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ﴾ [البقرة: ٨٤].

وهذا القول وإن كان اللفظ يحتمله إلا أنه يُعترض عليه بأن خلاف تفسير جمهور الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، وتفسيرهم وفهمهم مقدم علىٰ تفسير من عداهم.

---

(١) جامع البيان (٩/ ٥٥).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٢٨/ ١٢٧).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (١٤/ ٤٧٩).

(٤) نسب إليهما الواحدي في البسيط (٧/ ٥٦١).

(٥) رواه عنه ابن أبي حاتم في تفسيره (٤/ ١٢٢٦).

الرابع: أن الآية نازلة في أهل الأهواء، لأنه لا ينفعهم الوعظ ولا يتركون هواهم بالأمر بالمعروف، فإذا رأيتهم أو كنت فيهم فعليك نفسك وذرهم وما اختاروه لأنفسهم، فلن يضرك ضلالهم. وقد نسبه الواحدي إلىٰ صفوان بن محرز رَحِمَهُ اللَّهُ(١).

وهذا القول مما يشمله عموم لفظ الآية، فيدخل فيها كل ضال لم تنفعه الموعظة، فهو أقرب إلىٰ الاستنباط منه إلىٰ التفسير، والله أعلم.

الخامس: أن الآية في أهل الكتاب إذا دفعوا الجزية، فلا يلزم المسلمين إنكار منكرهم الذي ينطقون به فيما بينهم، سواء كان كفرًا أو دونه، لأن أهل الجزية يُقَرّون علىٰ دينهم، ولا يجبرون علىٰ الدخول في الإسلام. أما الفسوق والعصيان الصادر من أهل الإسلام فلا يدخل في هذه الآية. قاله أبو عبيد(٢).

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن جميع هذه الأوجه يزول بها الإشكال، إلا أن الأول والثاني أقوىٰ من غيرهما، لأن القول الذي تعضده قرينة من الكتاب أو السنة مقدم علىٰ غيره، كما أن قول جمهور السلف مقدم علىٰ من سواهم. والله أعلم.

---

(١) انظر: البسيط (٧/ ٥٦٢)؛ وصفوان هو: ابن محرز بن زياد المازني أو الباهلي البصري، ثقة عابد بكاء خاشع واعظ، روىٰ عن أبي موسىٰ وابن عمر، وروىٰ عنه قتادة وثابت البناني وغيرهما، توفي سنة (١٧٤هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ٢٨٦)، التقريب (ص٤٥٤).

(٢) الناسخ والمنسوخ له (ص٢٩٠).

الثاني عشر: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ إِنۡ أَنتُمۡ ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَأَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةُ ٱلۡمَوۡتِۚ تَحۡبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعۡدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقۡسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ لَا نَشۡتَرِي بِهِۦ ثَمَنٗا وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰ وَلَا نَكۡتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذٗا لَّمِنَ ٱلۡأٓثِمِينَ ١٠٦﴾ [المائدة: ١٠٦].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللهُ: «وهذه الآية وما بعدها من أعوص ما في القرآن من الآيات معنىٰ وإعرابًا»[١]. ثم قال رَحِمَهُ اللهُ: «وقوله تعالىٰ: ﴿مِّنكُمۡ﴾ [المائدة: ١٠٦]، قال ابن عباس وعامة أهل التفسير: منكم يا معشر المؤمنين، أي: من أهل دينكم وملتكم؛ وقوله تعالىٰ: ﴿أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ﴾ تقديره: أو شهادة آخرين من غيركم، أي: من غير أهل ملتكم في قول ابن عباس وأبي موسىٰ الأشعري وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وشريح وإبراهيم وعَبِيدة[٢] وابن سيرين ومجاهد وابن زيد[٣]...».

ثم أورد الإشكال فقال: «فإن قيل: إن أهل الذمة لا يكونون عدولًا ولا تقبل شهادتهم؟»[٤]. يعني فكيف جاز إشهادهم هنا؟

---

(١) البسيط (٧/ ٥٦٤).

(٢) هو عَبيدة بن عمرو السلماني الكوفي، التابعي الفقيه الثبت، أحد الأعلام المخضرمين، أسلم عام فتح مكة ولم ير النبي ﷺ وكان من أصحاب ابن مسعود المقدمين، توفي سنة (٧٢هـ) انظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ٤٠)، التقريب (ص٦٥٤).

(٣) وقد روىٰ آثارهم ابن جرير في جامع البيان (٩/ ٥٦ - ٦٧).

(٤) البسيط (٧/ ٥٧٣).

وقال مكي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذه الآية - عند أهل المعاني - من أشكل ما في القرآن إعرابًا ومعنىٰ وحكمًا»(١).

وقال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «الناس خلَّطوا في تفسير هذه الآية تخليطًا شديدًا»(٢).

وقال الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ: «هذه الآية تدل علىٰ قبول شهادة الكفار علىٰ الوصية في السفر، وقد جاءت آيات أخر تدل علىٰ خلاف ذلك»(٣)؛ يعني: أنها من موهم التعارض بين الآيات.

❖ تحرير محل الإشكال:

من المتقرر أن العدالة شرط في الشهادة، كما في قوله: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]؛ والفاسق لا تقبل له شهادة كما قال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾﴾ [النور: ٤] فإذا لم تقبل شهادة الفاسق، فالكافر من باب أولىٰ، ومعلوم أن الكافر لا يكون عدلًا أبدًا، وظاهر الآية: يدل علىٰ قبول شهادة الكفار علىٰ الوصية في السفر، لذا استشكل الواحدي إشهاد أهل الذمة في هذا الموضع، فأورد هذا الإشكال.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بقوله: «قيل: هذا من مواضع الضرورات التي يجوز فيها ما لا يجوز في مواضع الاختيارات، وقد أجاز الله تعالىٰ في الضرورة التيمم وقصر الصلاة في السفر والجمع، والإفطار في شهر رمضان،

---

(١) الهداية (٣/ ١٩٠٦).

(٢) المحرر الوجيز (ص٥٩٠).

(٣) دفع إيهام الاضطراب (ص١٢٣).

وأكل الميتة في حال الضرورة، ولا ضرورة أعظم من ضرورة تبطل حقوقا وتضيع أمورًا علىٰ الميت من زكوات وكفارات أيمان وودائع للناس من ديون وحقوق، متىٰ لم يبينها بطلت، فجاز عند الضرورة الإيصاء إلىٰ أهل الذمة، كما جاز في الأشياء التي وصفناها»[١].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب العلماء عن هذا الإشكال بالأجوبة التالية:

الأول: أن الآية كلها في المسلمين، وليس للكفار تعلق بها؛ والمراد بقوله: ﴿ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥] أي: من حي الموصي وقبيلته وقرابته، ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ أي: من غير حي الموصي وقبيلته وقرابته؛ وهو مروي عن الحسن وعكرمة والزهري وعَبيدة[٢]؛ واختاره الزمخشري[٣].

واعترض عليه أبو عبيد وابن جرير، فقال أبو عبيد: «وأما تأول الحسن: من قبيلتكم أو من قبيلة غيركم، فكيف يصير أهل المخاطبة بالآية من غيرهم، وإنما خاطب الله بها أهل التوحيد كافة، فقال عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٦]، فلم يبق أحد منهم إلا قد خوطب بها، فكيف يجوز أن يقال: ﴿مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ إلا من كان خارجًا منها»[٤]؛ وأما ابن جرير فقد بيّن أن في هذا القول صَرْفًا لما عمه الله تعالىٰ إلىٰ الخصوص، بغير بحجة يجب التسليم لها[٥].

---

(١) البسيط (٧/ ٥٧٣).

(٢) رواه عنهم ابن جرير في جامع البيان (٩/ ٦٨).

(٣) الكشاف (١/ ٥٢٧).

(٤) الناسخ والمنسوخ (ص١٦٣).

(٥) جامع البيان (٩/ ٥٨).

الثاني: أن هذه الآية منسوخة، ولا تجوز شهادة الكافر أبدًا، كما لا تجوز شهادة الفاسق؛ قال النحاس وابن الجوزي: «وهو قول زيد بن أسلم، ومالك بن أنس والشافعي وأبو حنيفة»[1].

ويُعترض عليه: بأن هذا غير مسلّم به، لإمكان الجمع بين الآيات، ولعدم الدليل علىٰ النسخ.

قال أبو عبيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «جُل العلماء ومعظمهم من الماضين يتأولونها في أهل الذمة ويرونها محكمة...» ثم قال: «ومما يزيد قولهم قوة وتوكيدًا تتابع الآثار بقلة المنسوخ منها - يعني سورة المائدة - وأنها من محكم القرآن» ثم رَوىٰ عن عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا والحسن رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن المائدة لم ينسخ منها شيء[2]؛ وقال النحاس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وعورض من قال بنسخ الآية أنه لم يأت هذا عن أحد ممن شهد التنزيل»[3]، وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أما دعوىٰ النسخ فباطلة، فإنه يتضمن أن حكمها باطل، لا يحل العمل به، وأنه ليس من الدين، وهذا ليس بمقبول إلا بحجة صحيحة لا معارض لها، ولا يُمكن أحدًا قط أن يأتي بنص صحيح صريح متأخر عن هذه الآية مخالف لها لا يمكن الجمع بينه وبينها»[4]؛ وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقال آخرون - وهم الأكثرون فيما قاله ابن جرير -: بل هو محكم ومن ادعىٰ نسخه فعليه البيان»[5]؛ والقاعدة التفسيرية تنص علىٰ: أن الأصل عدم

---

(١) الناسخ والمنسوخ (٢/ ٣٠٤)، زاد المسير (٢/ ٤٤٧).

(٢) الناسخ والمنسوخ (ص١٦٢).

(٣) الناسخ والمنسوخ (٢/ ٣٠٦).

(٤) الطرق الحكمية (ص: ١٥٦).

(٥) تفسيره (٣/ ٤٩٨)، وانظر: النسخ د. مصطفىٰ زيد (٢/ ٢٤٢).

النسخ، ولا يثبت النسخ مع الاحتمال[١].

الثالث: أن المراد بالشهادة هنا اليمين؛ واختاره ابن جرير والنحاس[٢].

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأولىٰ المعنيين بقوله: ﴿شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ﴾ اليمين، لا الشهادة التي يقوم بها من عنده شهادة لغيره، لمن هي عنده علىٰ من هي عليه، عند الحكام، لأنَّا لا نعلم لله تعالىٰ حكمًا يجب فيه علىٰ الشاهد اليمين، فيكون جائزًا صرف الشهادة في هذا الموضع إلىٰ الشهادة التي يقوم بها بعض الناس عند الحكام والأئمة»[٣].

وهذا القول: ضعفه ابن عطية[٤] وتعقبه ابن كثير بقوله: «هذا لا يمنع الحكم الذي تضمنته هذه الآية الكريمة، وهو حكم مستقل بنفسه، لا يلزم أن يكون جاريًا علىٰ قياس جميع الأحكام، علىٰ أن هذا **حكم خاص بشهادة خاصة في محل خاص**، وقد اغتفر فيه من الأمور ما لم يغتفر في غيره، فإذا قامت قرينة الريبة حلف هذا الشاهد بمقتضىٰ ما دلت عليه هذه الآية الكريمة»[٥].

الرابع: أن المراد بالشهادة هنا الحضور، بناءً علىٰ أن هذا معروف في اللغة[٦].

وقد ضعفه ابن عطية[٧] ورده كثير من المفسرين[٨]، كما يُعترض عليه: بأنه

(١) انظر: قواعد التفسير (٢/ ٧٢٨).

(٢) الناسخ والمنسوخ (٢/ ٣١٠).

(٣) جامع البيان (٩/ ٥٨).

(٤) المحرر الوجيز (ص٥٩٠).

(٥) تفسيره (٣/ ٥٠٠).

(٦) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس (٢/ ٣٠٧).

(٧) المحرر الوجيز (ص٥٩٠).

(٨) انظر: جامع البيان (٩/ ٥٨)، زاد المسير (٢/ ١٠٦)، تفسير ابن كثير (٣/ ٥٠٠).

خلاف المروي عن جمهور السلف المتقدم ذكرهم في كلام الواحدي في «نص الإشكال» وهو خلاف ظاهر الآية فظاهر الآية أنها في الشهادة، كما يقوله ابن تيمية[(١)] وابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ[(٢)].

الخامس: أن هذا في السفر خاصة عندما لا يوجد أحدٌ من المسلمين، فيجوز من باب الضرورة، وتقدم قول ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «هذا حكم خاص، بشهادة خاصة، في محل خاص»[(٣)].

وقال ابن الجوزي رَحِمَهُ اللَّهُ: «هذا موضع ضرورة»[(٤)]، وقال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولا ضرورة أعظم من ضرورة تبطل حقوقًا وتضيع أمورًا على الميت»، ثم ذكر رَحِمَهُ اللَّهُ من قال به من السلف[(٥)]؛ وقال أبو عبيد رَحِمَهُ اللَّهُ: «جُل العلماء ومعظمهم من الماضين يتأولونها في أهل الذمة»[(٦)].

وروى ابن جرير عن شريح أنه قال: «إذا كان الرجل بأرض غربة ولم يجد مسلما يُشهده على وصيته، فأشهد يهوديًا أو نصرانيًا أو مجوسيًا، فشهادتهم جائزة»[(٧)].

ومما يؤيده: سبب نزول الآية، فقد روى الإمام البخاري في صحيحه عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه قال: «خرج رجل من بني سهم[(٨)] مع تميم الداري، وعدي بن

(١) مجموع الفتاوى (١٤/ ٤٨٤، ٤٨٦).

(٢) تفسيره (٣/ ٥٠٠).

(٣) تفسيره (٣/ ٥٠٠).

(٤) زاد المسير (٢/ ٤٤٧).

(٥) البسيط (٧/ ٥٧٣).

(٦) الناسخ والمنسوخ (ص١٥٥).

(٧) جامع البيان (٩/ ٦٣).

(٨) بنو سهم: بطن من بطون قريش، وهم أبناء: سهم بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤي بن

بداء[١]، فمات السهمي بأرض ليس بها مسلم، فلما قدما بتركته، فقدوا جامًا من فضة[٢] مخوصًا من ذهب[٣]، فأحلفهما رسول الله ﷺ، ثم وُجد الجام بمكة، فقالوا: ابتعناه من تميم وعدي، فقام رجلان من أوليائه، فحلفا لشهادتنا أحق من شهادتهما، وإن الجام لصاحبهم، قال: وفيهم نزلت هذه الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ﴾ [المائدة: ١٠٦]»[٤]؛ والقاعدة الترجيحية: أنه إذا صح سبب نزول الآية فهو مرجح لما وافقه من الأقوال[٥].

وقد اختار هذا القول - سوىٰ من تقدم -: الإمام أحمد[٦] وسفيان الثوري[٧] وابن تيمية وابن القيم وابن كثير والسعدي وابن عثيمين[٨].

= غالب بن فهر، ومنهم: عبدالله بن حذافة السهمي رضي الله عنه. انظر: جمهرة أنساب العرب لابن حزم (ص١٦٣)، الإنباه علىٰ قبائل الرواة لابن عبدالبر (ص٤٨).

(١) هو عدي بن بداء، اختلف في إسلامه، قال ابن حبان: «له صحبة»، وقال أبو نعيم: «لا يعرف له إسلام»، وقال ابن الأثير: «والحق مع أبي نعيم»، وقال ابن عطية: «ولم يصح لعدي صحبة فيما علمت، ولا ثبت إسلامه وقد صنفه في الصحابة بعض المتأخرين، وضعف أمره، ولا وجه عندي لذكره في الصحابة»، والله أعلم. انظر: المحرر الوجيز (ص٥٨٩)، أسد الغابة (٤/ ٧)، الإصابة (٧/ ١٢٠).

(٢) أي: إناء من فضة. انظر: القاموس (ص١٠٩٠) مادة: جوم.

(٣) أي: عليه صفائح من ذهب، ومنه: تخويص التاج: أي تزيينه بالذهب. انظر: النهاية (ص٢٨٩) مادة: خوص، القاموس (ص٦١٨) مادة: خوص.

(٤) صحيح البخاري (٤/ ١٣) رقم (٢٧٨٠) كتاب الوصايا، باب قول الله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ﴾ [المائدة: ١٠٦].

(٥) انظر: قواعد الترجيح (١/ ٢٤١).

(٦) نقله عنه ابن كثير في تفسيره (٣/ ٤٩٩).

(٧) نقله عنه أبو عبيد في الناسخ والمنسوخ (ص١٦٢).

(٨) انظر: مجموع الفتاوىٰ (١٤/ ٤٨٤)، الطرق الحكمية (ص: ١٥٦)، تفسير ابن كثير (٣/ ٤٩٩)، تيسير الكريم الرحمن (ص٢٦٢)، تفسير ابن عثيمين (تفسير سورة المائدة) (٢/ ٤٦٤).

❖ الترجيح:

مما سبق يترجح القول الأخير، وهو أن هذا في حال الضرورة كحال السفر ونحوها؛ عندما لا يوجد أحدٌ من المسلمين، فيجوز من باب الضرورة، وبه يزول الإشكال، والله تعالىٰ أعلم.

الثالث عشر: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾﴾ [المائدة: ١١٨].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فيقال: كيف جاز لعيسىٰ أن يقول: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [المائدة: ١١٨] والله تعالىٰ لا يغفر الشرك؟»(١)، وممن أورده: ابن جرير والسمرقندي والسمعاني والكرماني والبغوي والرازي(٢).

❖ تحرير محل الإشكال:

قد نص الله تعالىٰ في كتابه أنه لا يغفر الشرك لمن مات عليه، وهذا متقرر عند عيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ وعند غيره من الأنبياء والمرسلين وسائر المؤمنين، وفي قوله: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ﴾ ما يوهم بأن المغفرة قد تحصل لهم، وهذا مشكل، فما الجواب عنه؟(٣).

---

(١) البسيط (٧/ ٦٠٤).

(٢) انظر: جامع البيان (٩/ ١٣٥)، تفسير السمرقندي (١/ ٤٦٩)، تفسير السمعاني (٢/ ٨٣)، غرائب التفسير (١/ ٣٤٨)، معالم التنزيل (١/ ٧٣٦)، التفسير الكبير (١٢/ ٤٦٧).

(٣) جامع البيان (٩/ ١٣٥).

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي بعدة أجوبة:

الأول: أن هذا الكلام علىٰ معنىٰ: إن تعذبهم فبإقامتهم علىٰ كفرهم، وإن تغفر لهم فبتوبة كانت منهم.

الثاني: أن هذا الكلام بناءً علىٰ أن النصارىٰ زعموا وحكوا أن عيسىٰ ﷺ أمرهم بأن يتخذوه وأمه إلهين، فيكون المعنىٰ: وإن تغفر لهم ما حكوه كذبًا عليّ فإنك أنت العزيز الحكيم، لأن الحاكي للكفر ليس كافرًا إن لم يأخذ به.

الثالث: أن هذا علىٰ التبعيض، أي: إن تعذب بعضهم الذين أقاموا علىٰ الكفر فهم عبادك، وإن تغفر لبعضهم الذين انتقلوا عن الكفر إلىٰ الإسلام، فأنت في ذلك قاهر غالب عادل، لا يعترض عليك فيه معترض.

الرابع: أن هذا علىٰ طريق تفويض الأمر إلىٰ الله، إذ هو العالم بباطن أمرهم وظاهره، ومن أخلص التوبة منهم ومن أقام علىٰ كفره، ولم يشك عيسىٰ في أنه يعذب الكفار، ولكن رد الأمر إلىٰ مالكهم وإلههم، وتبرأ مما كان منهم؛ ليخرج نفسه من حالات المعترضين المقترحين[١].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

ذكر الله تعالىٰ في هذه الآيات مخاطبته لنبيه عيسىٰ ﷺ وأورد الواحدي فيها قولين:

الأول: أن هذه المخاطبة كانت في الدنيا حين رفعه الله ﷻ، وهو قول السدي[٢]، واختاره ابن جرير[٣]، وذلك تعلقًا بظاهر قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ

(١) البسيط (٧/ ٦٠٤ -٦٠٧).

(٢) رواه عنه ابن جرير في جامع البيان (٩/ ١٣٩)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٤/ ١٢٥٣).

(٣) جامع البيان (٩/ ١٣٥).

ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ١١٦] والفعل هنا فعل ماضٍ، فدل على أن القول قد مضى. وهذا القول لا يرد عليه الإشكال.

الثاني: ما عليه عامة أهل التفسير بأن هذا الخطاب يوم القيامة، وذلك ظاهرٌ من قوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ [المائدة: ١١٩].

فعن قتادة رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه سئل: متى يكون ذلك؟ قال: «يوم القيامة، ألا ترى أنه يقول: ﴿هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾»[١].

والسدي نفسه يرى أن قوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ يوم القيامة، ويجعل الكلام منقطعًا عما قبله[٢]، ولا شك أن إلحاق الكلام بما قبله وما بعده أولى به من الخروج عن ذلك.

لذا يجاب عن قول السدي بأن من شأن العرب التعبير بالماضي عن المستقبل تنبيهًا على تحقق الوقوع، وهذا كثير في القرآن الكريم[٣] كما في قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ ﴿٦٨﴾﴾ [الزمر: ٦٨] وقوله: ﴿وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [إبراهيم: ٢١] وقوله: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴿٤٧﴾﴾ [الكهف: ٤٧] وقوله: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١﴾﴾ [النحل: ١].

وقال النحاس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والمعنى وإذ يقول الله يوم القيامة، و(فعل) تأتي بمعنى (يفعل)، و(يفعل) بمعنى (فعل) إذا عُرف المعنى، لأن الفعل واحد، وإنما

---

(١) رواه عنه عبدالرزاق في تفسيره (٢/ ٣٨)، ومن طريقه: ابن جرير في جامع البيان (٩/ ١٣٤) وابن أبي حاتم في تفسيره (٤/ ١٢٥٣).

(٢) روى قوله ابن جرير في جامع البيان (٩/ ١٤٠).

(٣) انظر: تفسير ابن كثير (٣/ ٥١٤).

اختلف لاختلاف الزمان»[١].

وبناءً علىٰ هذا القول أورد الواحدي استشكاله السابق، ولا شك أن عيسىٰ ﷺ يعلم أن الله تعالىٰ قد قضىٰ وحكم بأنه لا يغفر للكفار أبدًا، فما وجه قوله: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [المائدة: ١١٨]؟

وقد أجاب الواحدي[٢] وغيره عن هذا الإشكال بعدة أجوبة وهي كالتالي:

الأول: أن هذا الكلام علىٰ معنىٰ: إن تعذبهم فبإقامتهم علىٰ كفرهم وإن تغفر لهم فبتوبة كانت منهم. وهذا قول الحسن وأبي العالية[٣]، واختاره مكي والثعلبي[٤].

الثاني: أن هذا الكلام بناءً علىٰ أن النصارىٰ زعموا وحكوا أن عيسىٰ ﷺ أمرهم بأن يتخذوه وأمه إلهين، فيكون المعنىٰ: وإن تغفر لهم ما حكوه كذبًا عليّ فإنك أنت العزيز الحكيم، لأن الحاكي للكفر ليس كافرًا إن لم يأخذ به؛ وهو قول المبرد[٥]؛ وردّه السمرقندي فقال: «وهذا التأويل ليس بسديد»[٦].

الثالث: أن هذا علىٰ التبعيض، أي: إن تعذب بعضهم الذين أقاموا علىٰ

---

(١) إعراب القرآن (٢/ ٥٣٣).

(٢) البسيط (٧/ ٦٠٤ -٦٠٧)، كما أورد هذه الأجوبة: مكي في الهداية (٣/ ١٩٤٩) وابن الجوزي في زاد المسير (٢/ ٤٦٥) والبغوي في معالم التنزيل (١/ ٧٣٦) والرازي في التفسير الكبير (١٢/ ٤٦٧) والقرطبي في الجامع (٨/ ٣٠٥).

(٣) انظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي (٣/ ٦٥٤)، البسيط (٧/ ٦٠٤).

(٤) انظر: الهداية (٣/ ١٩٤٩)، الكشف والبيان (٤/ ١٢٩).

(٥) نقله عنه الزجاج في معاني القرآن (٢/ ٢٢٢)، والنحاس في معاني القرآن (٢/ ١٩٢).

(٦) تفسير السمرقندي (١/ ٤٦٩).

الكفر فهم عبادك، وإن تغفر لبعضهم الذين انتقلوا عن الكفر إلىٰ الإسلام، فأنت في ذلك قاهر غالب عادل، لا يعترض عليك فيه معترض؛ وهذا قول الزجاج والسمرقندي[١].

ويُعترض عليه: بأنه صرفٌ للفظ عن ظاهره بغير حجة يجب التسليم لها، فاللفظ جاء علىٰ العموم بقوله: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ﴾، وصرفه إلىٰ معنىٰ: تعذب بعضهم، هو صرف عن الظاهر.

الرابع: أن هذا علىٰ طريق تفويض الأمر إلىٰ الله، والتسليم لحكمه في كل شيء، ولا مُعارض له سبحانه فيما يفعل، إذ هو العالم بباطن أمرهم وظاهره، ومن أخلص التوبة منهم ومن أقام علىٰ كفره، ولم يشك عيسىٰ في أنه يعذب الكفار، ولكن رد الأمر إلىٰ مالكهم وإلههم، وتبرأ مما كان منهم؛ ليخرج نفسه من حالات المعترضين المقترحين[٢].

لكن يُتَنبه إلىٰ أمر هنا وهو أن هذا التفويض والتسليم تفويضٌ وتسليمٌ لا إلىٰ محض المشيئة، ومجرد الملك، إنما هو إقرار واعتراف وثناء عليه سبحانه بحكمته وعدله[٣].

واختاره ابن الأنباري والنحاس والجرجاني والسمعاني وابن عطية والقرطبي والبيضاوي وابن جزي وابن القيم وابن كثير وابن عاشور وابن عثيمين، وها هي أقوال بعضهم.

قال الأنباري رَحِمَهُ اللَّهُ: «معنىٰ الكلام: لا ينبغي لأحدٍ أن يعترض عليك، فإن

---

(١) انظر: معاني القرآن للزجاج(٢/ ٢٢٣)، تفسير السمرقندي (١/ ٤٦٩).

(٢) البسيط (٧/ ٦٠٤ -٦٠٧).

(٣) نبّه عليه ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في مدارج السالكين (٢/ ٢٨٠) وسيأتي كلامه تامًا.

عذبتهم، فلا اعتراض عليك، وإن غفرت لهم - ولست فاعلًا إذا ماتوا على الكفر - فلا اعتراض عليك»[١].

وقال النحاس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «في هذا أقوال، فمن أحسنها: أن هذا على التسليم لله عَزَّوَجَلَّ، وقد علم أنه لا يغفر لكافر، ولا يدري أكفروا بعد أم آمنوا؛ **ومن الدليل على صحة هذا القول**: أن سعيد ابن جبير روى عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «يحشر الناس يوم القيامة عراةً حفاةً غُرْلًا، وقرأ ﷺ: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [الأعراف: ٢٩] فيؤمر بأمتي ذات اليمين وذات الشمال، فأقول أصحابي، فيقال: إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم بعدك، فأقول كما قال العبد الصالح: ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ وقرأ الى قوله: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾﴾»[٢].

وقال الجرجاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قول عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ إرجاءٌ منه الأمر إلى الله، وتركٌ للتحكم والتألي عليه كما قال نوح: ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ﴾ الآية [هود: ٣١]، وقال إبراهيم: ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي﴾ الآية [إبراهيم: ٣٦]»[٣].

والشاهد منه في تكملة الآيتين، في قوله تعالى: ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنفُسِهِمْ إِنِّي إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٣١﴾﴾ [هود: ٣١]، وقوله: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٦﴾﴾ [إبراهيم: ٣٦].

---

(١) نقله عنه مكي في الهداية (٣/ ١٩٥٠)، وابن الجوزي في زاد المسير (٢/ ٤٦٥).

(٢) رواه البخاري (٤/ ١٣٩) رقم (٣٣٤٩) كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: واتخذ الله إبراهيم خليلا؛ ومسلم (٨/ ١٥٧) رقم (٢٨٦٠) كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب فناء الدنيا وبيان الحشر يوم القيامة؛ وقوله ﷺ: (غرلًا): أي جمع أغرل، وهو الأقلف الذي لم يختن. انظر: النهاية (ص٦٦٩) باب: غرل.

(٣) درج الدرر (١/ ٥٩٦).

وقال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال إنك أنت العزيز الحكيم ولم يقل إنك أنت الغفور الرحيم على ما تقتضيه القصة من التسليم لأمره، والتفويض لحكمه»[(١)].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ وهذا من أبلغ الأدب مع الله في مثل هذا المقام؛ أي شأن السيد رحمة عبيده والإحسان إليهم، وهؤلاء عبيدك ليسوا عبيدًا لغيرك، فإذا عذبتهم - مع كونهم عبيدك - فلولا أنهم عبيدُ سوءٍ من أبخس العبيد، وأعتاهم على سيدهم، وأعصاهم له - لم تعذبهم، لأن قربة العبودية تستدعي إحسان السيد إلى عبده ورحمته، فلماذا يعذب أرحم الراحمين، وأجود الأجودين، وأعظم المحسنين إحسانا عبيده؟ لولا فرط عتوهم، وإباؤهم عن طاعته، وكمال استحقاقهم للعذاب.

وقد تقدم قوله: ﴿إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾﴾ أي: هم عبادك وأنت أعلم بسرهم وعلانيتهم، فإذا عذبتهم: عذبتهم على علم منك بما تعذبهم عليه، فهم عبادك وأنت أعلم بما جنوه واكتسبوه، **فليس في هذا استعطاف لهم**، كما يظنه الجهال، **ولا تفويض إلى محض المشيئة** والملك المجرد عن الحكمة، كما تظنه القدرية؛ **وإنما هو إقرار واعتراف** وثناء عليه سبحانه بحكمته وعدله، وكمال علمه بحالهم، واستحقاقهم للعذاب»[(٢)].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومعنى قوله: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾: التبري منهم ورد المشيئة فيهم إلى الله»[(٣)].

وقال ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: «فوض أمرهم إلى الله فهو أعلم بما يجازيهم به، لأن

---

(١) الجامع (٨/ ٣٠٥).

(٢) مدارج السالكين (٢/ ٢٨٠).

(٣) تفسيره (٣/ ٥١٤).

المقام مقام إمساك عن إبداء رغبة، لشدة هول ذلك اليوم»[١].

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «عيسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وهو أحد أولو العزم من الرسل يفوض الأمر إلىٰ الله حيث قال: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ﴾، ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ﴾، وهكذا يجب علينا نحن أن نفوض الأمر إلىٰ الله عَزَّ وَجَلَّ فيما يفعله ولا نعترض عليه»[٢].

الخامس: أن المعنىٰ: إن تغفر لهم المعاصي التي دون الكفر فإنك أنت العزيز الحكيم.

وهذا القول يُعترض عليه: بسياق الآيات، والذي يدل علىٰ أن المقام مقام توبيخ وتبكيت للنصارىٰ الذين ادعوا الألوهية في عيسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وأمه الصديقة، ظاهر من السؤال: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦]، فكان من ضمن الجواب: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ١١٨﴾ [المائدة: ١١٨] فصرفه إلىٰ أهل المعاصي من المؤمنين يفتقر إلىٰ دليل.

السادس: أن عيسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قال هذا الكلام قبل أن يعلم أن الله تعالىٰ لا يغفر الكفر.

وهذا القول ظاهر البطلان؛ قال الزجاج رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا قول لا يعرج عليه، لأن قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨] لا يخص شيئًا من أمة محمد ﷺ دون غيرها، لأن هذا خبر والخبر لا ينسخ، وهذا القول دار في المناظرة[٣] وليس شيئًا يعتقده أحد يوثق بعلمه»[١].

---

(١) التحرير والتنوير (٧/ ١١٧).

(٢) تفسير القرآن الكريم (تفسير سورة المائدة) (٢/ ٥٦٢).

(٣) لعله يقصد أن قائل هذا القول: إنما قاله علىٰ سبيل المناظرة والاحتمال وليس علىٰ سبيل الاعتقاد.

وقال النحاس رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما قول من قال: إن عيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يعلم أن الكافر لا يغفر له، فقولُ مجترئ علىٰ كتاب الله جل وعز»[٢].

❖ الترجيح:

مما سبق يظهر أن الجواب الرابع هو أقوىٰ الأجوبة، وأسلمهما من الاعتراضات، وهو قول كثير من المفسرين، وبه يزول الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) معاني القرآن (٢/ ٢٢٤).

(٢) معاني القرآن (٢/ ٣٩٣).